UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01865302 2

Dr. F. X. Kiefl

Katholische Weltanschauung und modernes Denken

Zweite und dritte Auflage.

Regensburg 1923. ♦ Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- u. Kunstdruckerei A.-G., München-Regensburg.

1923

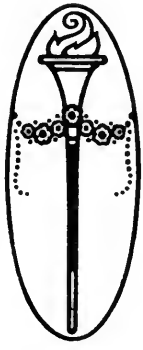
ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Katholische Weltanschauung und modernes Denken

Gesammelte Essays
über die Hauptstationen
der neueren Philosophie

Von Dr. ph. et th. Franz Xaver Kiefl
Domdekan in Regensburg



Zweite und dritte Auflage

Regensburg 1922. * Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz,
Buch- und Kunstdruckerei A.-G., München-Regensburg.

Copyrigth 1922
by Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz
Buch- und Kunstdruckerei A.-G.,
München-Regensburg
in Regensburg (Bayern).

APR 30 1960

Herrn P. Gallus Ritter O.S.B.
in Edenstetten

dem stillen Forscher

und gemütstiefen Kenner unseres vaterländischen
Geisteslebens

widmet dieses Buch

in aufrichtiger Verehrung

der Verfasser

Vorwort zur ersten Auflage.

Ein Teil der folgenden Abhandlungen wurde schon bei früheren Anläſſen (im Hochland, Aar u. a.) gedruckt; der größere Teil wurde neu eingefügt, um ein zuſammenhängendes Bild von den Beziehungen des modernen Denkens zu den Grundwahrheiten des Chriſtentums zu geben. Eine Orientierung hierüber iſt für jeden Gebildeten heute ein dringendes Bedürfnis, da die Weltlage mehr denn je den Beweis erbracht hat, daß philoſophiſche Gedanken in der Zeit, wo ſie auf den Höhen der Wiſſenſchaft ausgeſtorben ſchienen, in den Tiefen der Volksſeele ungeheure Wirkungen entfalten und zuletzt mit eruptiver Gewalt an die Oberfläche hervorbrechen. Der Bolſchewismus rühmt ſich heute, die reine Lehre von Marx zu haben und Marx ſteht auf den Schultern von Hegel. Schon 1910 hat der damalige Sozialiſtenführer Maurenbrecher in den „Sozialiſtiſchen Monatsheften" zutreffend ausgeführt: „Was die Maſſen von Anfang an faſziniert hat; was ihnen den Marxismus heute noch wertvoll macht; was den letzten Grund der Agitation und die tiefſte Urſache für das ſtolze Bewußtſein von der weltgeſchichtlichen Miſſion der Arbeiterbewegung bildet: das iſt ein metaphyſiſcher Satz über den Sinn des Weltgeſchehens; ein Erbſtück aus der idealiſtiſchen Metaphyſik iſt es, dem alle Stimmungen in Feſtreden, Weihnachtsartikeln und Liedern entſpringen, dem das abgrundtiefe Vertrauen in den Sozialismus als den Erlöſer der Welt entſprießt."

Merkwürdig iſt, daß Kant, der ſeine Kritik der reinen Vernunft beinahe ſchon im Feuerſchein der franzöſiſchen Revolution ſchrieb, in dieſem Werke noch der Meinung Ausdruck geben konnte, daß revolutionäre Keime, welche die modernen Ideen enthielten, nicht über die Köpfe ihrer Urheber hinaus wirkſam ſeien. Und doch wurde acht Jahre ſpäter in Paris die Göttin Vernunft auf den Altar erhoben. Und ein Leibniz hatte, wie ſchon Herder bemerkte, weitſchauend bereits 1704 die allgemeine europäiſche Revolution als die Frucht der modernen Ideen vorausgeſagt (unten S. 36!).

Eine ähnliche Prophezie finden wir im letzten Jahrhundert bei Heinrich Heine. Er ſchrieb 1834, alſo lange bevor in Marx' „Kapital" die Hegelſche Dialektik dem Sozialismus eine wiſſenſchaftliche Form gab: „Der Kommunismus iſt eine natürliche Folge der veränderten Weltanſchauung und verbreitet ſich über ganz Deutſchland." „Die deutſche Philoſophie iſt eine wichtige, das ganze Menſchengeſchlecht betreffende Angelegenheit, und erſt die ſpäteſten Enkel werden darüber entſcheiden können, ob wir darüber zu tadeln oder zu loben ſind, daß wir erſt unſere Philoſophie und hernach unſere Revolution ausarbeiteten . . . Laßt euch aber nicht bange ſein, ihr deutſchen Republikaner, die deutſche Revolution wird deshalb nicht ſanfter ausfallen, weil ihr die Kantſche Kritik, der Fichteſche Tranſcendental-Idealismus und gar die Naturphiloſophie vorausging. Durch dieſe Doktrinen haben ſich revolutionäre Kräfte entwickelt, die nur

des Tages harren, wo ſie hervorbrechen und die Welt mit Entſetzen und Bewunderung erfüllen werden. Es werden Kantianer zum Vorſchein kommen, die auch in der Erſcheinungswelt von keiner Pietät etwas wiſſen wollen und erbarmungslos mit Schwert und Beil den Boden unſeres europäiſchen Lebens durchwühlen, um auch die letzten Wurzeln der Vergangenheit auszurotten. Es werden bewaffnete Fichteaner auf den Schauplatz treten, die in ihrem Willensfanatismus weder durch Furcht noch durch Eigenſinn zu bändigen ſind. Solche Tranſcendentalidealiſten wären bei einer geſellſchaftlichen Umwälzung ſogar noch unbeugſamer als die erſten Chriſten." Heine fügt bei, daß er dem Franzoſen Leroux, welcher gemeint habe, die deutſche Philoſophie ſei ein myſtiſcher Nebel, dargelegt habe, wie die ſoziale Revolution aus der philoſophiſchen hervorgehen müſſe, weil die Erde nicht ruhig bleibe, wenn man den Himmel revolutioniere: „Ich habe geſehen, wie die Drachenzähne geſät wurden, aus denen die geharniſchten Männer emporwachſen werden, welche mit ihrem Waffengetümmel die Welt erfüllen, aber auch leider ſich untereinander würgen werden." (Ausg. Elſter IV 293).

Dieſe Äußerung Heines fällt lange vor die Entſtehung des wiſſenſchaftlichen Sozialismus, über welche Engels ſchrieb: „Wir deutſchen Sozialiſten ſind ſtolz darauf, daß wir abſtammen nicht nur von St. Simon, Fourier und Owen, ſondern auch von Kant, Fichte und Hegel." (Vgl. Kiefl, Sozialismus und Religion S. 3).

Doch wäre es ſehr einſeitig, im deutſchen Idealismus nur die negative Seite zu betonen und zu überſehen, daß dieſer Idealismus manche chriſtliche Gedanken, wenn auch in moderner Lichtbrechung, in Kreiſe trug, welche die helle Sonne der chriſtlichen Wahrheit nicht mehr erreichte, daß er gewaltige nationale Kräfte auslöſte nicht bloß 1813, ſondern wie neueſtens Rudolf Paulus treffend erinnert, auch bei der Jahrhundertfeier 1913 und bei dem unvergleichlichen ver sacrum unſerer Jugend 1914. Hier ſorgſam die koſtbaren Wahrheitsgedanken vom Irrtum zu ſcheiden, ſind wir dem heiligen Feuerſtrom unſerer Jugend ſchuldig, welcher nicht erlöſchen darf, ſo lange wir für unſer unglückliches Vaterland einen Hoffnungsſtrahl in der Seele tragen. Dieſer Idealismus iſt aber das „edle Feuerfünklein der Seele", von welchem die Myſtik ſprach, nur ſolange, als er vom Gottesgedanken beſeelt iſt. Deshalb kann unter den modernen Philoſophen als Führer dieſes deutſchen Idealismus nicht Kant, ſondern Leibniz gelten, deſſen bisher zu wenig beachteter geiſtiger Rieſennachlaß das deutſche und das chriſtliche Ideal in vorbildlicher Weiſe mit den berechtigten Bedürfniſſen moderner Seelenkultur zu verbinden verſteht. Selbſtloſer, reiner Idealismus, wie er mitten in unſerem Zuſammenbruch und Verfall in der Geſtalt unſeres jugendlichen Nationalhelden Grafen Arco aufflammte, kann allein in unſerem Volke neues Leben entzünden.

Dieſes Buch iſt für tiefer Grabende geſchrieben, weil es auf ein Verſtändnis der Geſamtentwicklung des modernen Geiſteslebens aus ſeinen philoſophiſchen Wurzeln abzielt. Deshalb mußte auf Feuilletoniſierung der philoſophiſchen Terminologie, an deren teilweiſe ſpröder Geſtaltung der Verfaſſer völlig unſchuldig iſt, verzichtet werden, zumal durch das herrſchende Druckerelend heute jedem größeren Buche eine Raumöko-

nomie aufgenötigt wird beinahe wie dem Zellenbau der Biene. Auch die Zitatenſammler, welche ſchon Ariſtoteles mit den Hühnern vergleicht, die hinter dem fleißigen Ackersmann aus der mühſelig gelockerten Furche triumphierend die ausgegrabenen Würmer entführen, werden deshalb das Buch nicht zu ihrer Bequemlichkeit eingerichtet finden.

Herrn Oberſtudienrat Karl Unterſtein in Straubing, welcher nicht bloß für die Korrektheit des Satzes, ſondern weit mehr noch für die Verbeſſerung des Textes in außerordentlich ſachkundiger Weiſe ſich bemühte, ſei für dieſe liebenswürdige Mitarbeit herzlichſter Dank ausgeſprochen.

Plattling, 15. September 1921. **F. X. Kiefl.**

Einleitung.

Prinzipielles über die Beziehungen der modernen Philoſophie zur Reformation.

Daß eine Darſtellung der modernen philoſophiſchen Syſteme mit Luther beginne, ſollte heute nicht mehr überraſchend erſcheinen, nachdem ſchon Richard Wagner von der eſoteriſchen deutſchen Linie geſprochen, welche von Luther zu Kant und ſeinen Fortſetzern laufe. Daß theologiſche Geſichtspunkte die Entwicklung der deutſchen Philoſophie beherrſchten, teils poſitiv teils und noch mehr negativ, lag ſchon deshalb nahe, weil Kant und Fichte, Schelling und Hegel ausgeſprungene Theologen waren — letztere beide Zöglinge des Tübinger Stiftes — und weil auch Nietzſche, der Paſtorsſohn, im erſten Jahre ſeines akademiſchen Studiums in Bonn als Theologe immatrikuliert war. Und iſt Schopenhauers Weltbild etwas anderes als eine äſthetiſch empfundene Illuſtration zur Erbſündenlehre Luthers?

Nichts hat das moderne Empfinden ſo ſehr abgeſtoßen wie das mittelalterliche Wort, daß die Philoſophie die Magd der Theologie ſei. Es iſt eine Ironie des Schickſals, daß einer der Modernſten dieſe Behauptung in Form eines Vorwurfes von der neueren deutſchen Philoſophie ſelbſt aufſtellte: „Unter Deutſchen verſteht man ſofort, was ich meine, wenn ich ſage, daß die Philoſophie durch Theologenblut verderbt iſt. Der proteſtantiſche Pfarrer iſt der Großvater der deutſchen Philoſophie, der Proteſtantismus ſelbſt ihr peccatum originale. Definition des Proteſtantismus: die halbſeitige Lähmung des Chriſtentums – und der Vernunft! . . . Man braucht nur das Wort ‚Tübinger Stift‘ auszuſprechen, um zu begreifen, was die deutſche Philoſophie im Grunde iſt, eine hinterliſtige Theologie! Die Schwaben ſind die beſten Lügner in Deutſchland. Sie lügen unſchuldig.“ (Nietzſche VIII 225). Ein Körnchen Wahrheit liegt in dieſer bizarren Darſtellung: Theologiſche Perſpektiven beherrſchen die neuzeitliche philo-

ſophiſche Entwicklung. Schon Luther hatte erklärt, die Reform der Kirche erfordere nicht bloß neue Dekretalen, ſondern eine neue Philoſophie und eine neue Logik. (Briefe, Wette I 621).

In neueſter Zeit iſt das Verhältnis von Reformation und Idealismus in der proteſtantiſchen Theologie mehrfach erörtert worden, zuerſt von Prof. Dunkmann, welcher Chriſtentum und Idealismus für unvereinbar erklären wollte, dann von Wehrung (Straßburg), Wendland (Baſel) und Paulus, welche Reformation und Idealismus nebeneinander bestehen laſſen wollen als „zwei glänzende ſchöpferiſche Ausbrüche des deutſchen Geiſtes", wobei die Frage nur geſtreift wurde, ob der deutſche Idealismus die perſönlich-ſittlichen Werte, das Schlichtmenſchliche, den idealen Zug des reformatoriſchen Glaubens unter Preisgabe ſeiner veralteten Hülle auf den richtigen Boden verpflanzt und dadurch erſt zu voller Blüte geweckt habe.

Indem Luther zum erſten Male mit unerhörter Energie den Gedanken von einer Alleinwirkſamkeit Gottes im abendländiſchen Geiſtesleben zur Geltung brachte; indem er alles am Menſchen in Nacht zu tauchen, alle Lichter in ihm auszulöſchen ſuchte; indem ihm die Religion ein Feiern wurde, in welchem alle unſere Werke aufhören und Gott allein arbeitet (Werke Clemen I 268), hat er auch ein neues philoſophiſches Weltbild vorbereitet und der idealiſtiſchen Lehre vom Abſoluten den Weg geebnet. Nur ſo iſt es erklärlich, daß unſere klaſſiſche Zeit im Gegenſatz zu anderen Völkern trotz der Warnungen eines Leibniz einem Spinoza ſich in die Arme werfen konnte und ſelbſt Theologen wie Schleiermacher in letzterem das Heil der Religion erblickten.

Luther und Kant gehören deshalb in die eine Kategorie des neuzeitlichen Denkens, weil ſie beide durch ihren Ausgang vom Subjekt, durch die Steigerung des Subjekts und ſeiner Werte die tauſendjährige Tradition umgeſtoßen und das Gebäude des alten Glaubens in ſeinen Fugen geſprengt haben. Luther hat auf religiöſem Gebiete, indem er den Menſchen zu einer Monade machte, welche inwendig von Gott allein belehrt iſt und alle religiöſen Bedürfniſſe aus ſich befriedigt, ſich ſelbſt alſo Lehrer, Prieſter und König iſt, der Seele alle Verbindungsfäden nach außen abgeſchnitten. Tradition, Sakramente, kirchliche Gemeinſchaft, ja ſelbſt das Sittengeſetz, alles fiel als ſtörendes Mittelglied zwiſchen Gott und der Seele weg. Kant hat nicht bloß die Erkenntnistheorie zu dem neuen Glaubensſyſtem geſchrieben, indem er das Subjekt zum Schöpfer deſſen machte, was wir Welt nennen, und Luthers Anſchauung von der Gauklerin Vernunft in ſeiner Lehre von den Ideen in philoſophiſche Formen kleidete, ſondern er hat in dreifacher Richtung Luthers Gedanken zu Ende gedacht.

Dies gilt zunächſt von Kants Moral, welche bisher in der philosophiſchen Geſchichtſchreibung in hohen Tönen als ſeine originale Schöpfung gefeiert wurde. Sie iſt das nicht, ſondern eine Fortbildung der Lehre Luthers. Wehrung hat zum erſten Male darauf hingewiesen, daß Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" wiſſenſchaftlich nicht gewürdigt werden kann ohne Luthers „Sermon von den guten Werken." Mit unerhörter Heftigkeit hatte Luther den Kampf gegen die Werke geführt und den Nachdruck gelegt auf den Glauben allein, der den Werken „eine infältige Güte verleiht, außer der ſie lauter Farbe, Gleißen und

Betrug ſind." (I 228). „Gute Werke machen nimmermehr einen guten Mann, ſondern ein guter Mann macht gute Werke." „Wer nun mit denſelben Blinden nicht will irren, muß weiterſehen denn in die Werke, Gebote oder Lehre der Werke. Er muß in die Perſon ſehen vor allen Dingen, wie die fromm werde." (II 23). Kants viel angeſtaunter Grundſatz „Gut iſt allein der gute Wille, das höchſte Gut, die Bedingung alles Übrigen", ſein Begriff des ſittlich Guten als des urſprünglichen, unſichtbaren, wurzelechten Geſinnungsantriebes iſt mit Luthers Auffaſſung identiſch, aber mit einem charakteriſtiſchen Unterſchiede. Bei Luther iſt dieſer gute Wille ausſchließlich Setzung Gottes im Menſchen. Alles, was aus dem Weſensgrunde des Menſchen ſelbſt aufſprießt, enthält den Giftkeim der Selbſtſucht und Sünde, den „böſen Zuſatz" zu den guten Werken: „Wenn der Menſch ſoll mit Gott zu Werk kommen, ſo muß es alſo zugehen, daß nicht der Menſch anhebe und den erſten Stein lege, ſondern Gott allein ohne alles Erſuchen und Begehren der Menſchen muß zuvorkommen." (I 302). „Um Werke kümmert ſich Gott durchaus nicht, noch bedarf er ihrer." (I 448). Von dieſem Standpunkte aus will Luther mit gewaltiger Energie jedes empiriſche Motiv von der reinen Sittlichkeit ausſchließen: „Und wenn ſie ſchon wüßten, daß kein Himmel und keine Hölle, noch keine Belohnung wäre, dennoch wollten ſie Gott dienen um ſeinetwillen."

Kant hat bekanntlich ebenſo wie Luther jedes eudämonologiſche Motiv aus dem Sittlichen ausgeſchieden, um die Tugend von jedem unechten Schmuck des Lohnes zu entkleiden. Er hat dadurch ſeiner Moral jenen von Schiller getadelten herben, rigoriſtiſchen Anſtrich gegeben. Er lehnte es ab, dem Pflichtbegriff Liebe, Neigung, Anmut beizugeſellen. Aber ſtatt Gott hat er die Autonomie zum Angelpunkt der Sittlichkeit gemacht, ein Begriff, der zu den Götzenbildern des modernen Denkens geworden iſt. In der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten" meint er geradezu, hier liege die Urſache, warum alle bisherigen Bemühungen um das Verſtändnis des Sittlichen hätten fehlſchlagen müſſen: „Man ſahe den Menſchen durch ſeine Pflicht am Geſetze gebunden; man ließ es ſich aber nicht einfallen, daß er nur ſeiner eigenen und dennoch allgemeinen Geſetzgebung unterworfen ſei."

Man iſt nicht wenig überraſcht, zuerſt Kant ganz mit Luther die Selbſtſucht als die Wurzel alles ſittlichen Verderbens, als den Giftkeim in den menſchlichen „Zutaten zur reinen Sittlichkeit" verdammen zu hören, um dann plötzlich das Selbſt als den eigentlichen höchſten Maßſtab des reinen Ethos geprieſen zu ſehen. Einerſeits ſchrieb er, vielleicht habe die Welt noch gar kein Beiſpiel einer ſelbſtloſen ſittlichen Handlung geſehen, und jetzt ſagt er in dem Werke über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, moraliſch gut ſei nur, was als von uns ſelbſt getan uns ganz eigentlich zugerechnet werden kann.

Wie ſoll ein ſolcher Widerſpruch ſich löſen: einerſeits ſoll die Selbſtverleugnung das Prinzip der Sittlichkeit ſein, andererſeits die Selbſtſchöpfung des Geſetzes die innerſte Luſt am Guten begründen? Und dabei ſteckt Kant noch tief in der Erbſündenlehre Luthers und ſpricht im Gegenſatz zur Aufklärung von einem radikal Böſen, das in der Menſchennatur wurzelt: „Wie es möglich ſei, daß ein natürlicherweiſe böſer Menſch

ſich ſelbſt zum guten Menſchen mache, das überſteigt alle unſere Begriffe. Denn wie kann ein böſer Baum gute Früchte bringen?“ (Religion, Ausgabe Phil. Bibl. 49). Daß jemand gut werde nach dem intelligiblen Charakter, fügt Kant bei, das kann nicht durch allmähliche Reform, ſondern muß durch eine Revolution in der Geſinnung des Menſchen bewirkt werden, und er kann ein neuer Menſch nur werden durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung und Änderung des Herzens (54). In dieſem Zuſammenhang läßt Kant es offen, ob zu ſolcher Wiedergeburt übernatürliche Hilfe notwendig ſei. Aus dieſen Prämiſſen zieht Kant ausdrücklich die Folgerung, „daß wir das Gute in der Erſcheinung . . . in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Geſetz anſehen müſſen, ſeinen Fortſchritt aber ins Unendliche zur Angemeſſenheit mit dem letzteren wegen der Geſinnung, daraus es abgeleitet wird, die überſinnlich iſt, von einem Herzenskundigen in ſeiner reinen intellektuellen Anſchauung als ein vollendetes Ganze beurteilt denken können“. (85).

Hier haben wir, was Schiller in ſeiner Kritik nicht ſah, die letzte Löſung des berühmten Rätſels der Autonomie vor uns. Kant geht aus von Luthers Lehre von der Erbſünde. Allein er findet ſie alsbald ungenügend. In ſeinem Hauptwerke über die Religion wendet er ſich ſcharf gegen die leidende, ächzende Geberde der Frömmigkeit, die ohne Selbſtvertrauen nach übernatürlicher Hilfe ausſchaue und eine knechtiſche Gemütsart begünſtige (286). Mit der katholiſchen Lehre unbekannt, biegt Kant ins andere Extrem aus. Um für den Menſchen eine Tätigkeit zu retten, reklamiert er das, was Luther Gott zuſchrieb, für das tiefere, beſſere Selbſt im Menſchen. Er unterſcheidet das Gute nach ſeinem intelligiblen Charakter vom Guten der Erſcheinung nach. Letzteres, unſer empiriſches Tugendleben, bleibt ſtets mangelhaft; es empfängt aber ſeine Kraft von dem tieferen Grund unſeres Weſens, welcher die Quellen der ſittlichen Geſetzgebung enthält und eine allgemeine Geſetzgebung nur deshalb ſchaffen kann, weil es der göttliche Weſensgrund ſelbſt iſt. Die Autonomie hat nur Sinn auf pantheiſtiſchem Boden. Dies tritt mit aller Schärfe erſt bei Fichte hervor. Noch weit energiſcher als Kant weiſt er in ſeinen Reden an die deutſche Nation als angebliche Ausländerei das in allen Lebensregungen ſich abſpiegelnde Bekenntnis zur allgemeinen Sündhaftigkeit zurück und fordert als allererſte Vorausſetzung der neuen Erziehung die Anerkennung eines guten Weſenskernes im Menſchen. Im „Weſen des Gelehrten“ betont er, daß die ſittliche Umwandlung des Menſchen nicht durch eigene Kraft, ſondern durch die Kraft des Übernatürlichen erfolgen könne. Doch dieſes Übernatürliche trägt der Menſch in ſich. Er muß ſich nur der Wurzelung ſeines Weſens in Gott, ja der Identität mit Gott bewußt werden.

An Kants „Kritik der praktiſchen Vernunft“ hatte ja Fichte das „einzige Wunder“ erlebt, das er gelten läßt: „Ich bin nicht mehr ein Ding unter Dingen, das mich im Grund ſo wenig angeht wie ein Stück Lava im Monde.“ (I 175). „Was ich bisher als mein Ich angeſehen und behandelt habe, das ſinnliche Selbſt, verdient dieſen Namen nicht mehr. Es hat dem wahren, tranſcendentalen Ich zu dienen.“ „Das alte Ich iſt vernichtet und untergegangen.“ (XI 54). Ganz im Geiſte Luthers unter-

ſcheiden Kant und Fichte vom ſinnlich B, ſündhaften Ich nicht ein geiſtiges, ſondern ſofort das göttliche. Es muß gerechterweiſe anerkannt werden, daß die ſo gewonnene Autonomie bei Kant und Fichte nicht identiſch iſt mit jener ſpäteren Auffaſſung, welche das Göttliche von der Sittlichkeit ausſchließen will, und der ein Heine Ausdruck lieh mit den Worten: „Man ſagt es nicht, aber Jedermann weiß es: der Pantheismus iſt das öffentliche Geheimnis in Deutſchland. In der Tat, wir ſind dem Deismus entwachſen. Wir ſind frei und wollen keinen donnernden Tyrannen!“ (IV 224).

Das iſt der wichtigſte Schritt in der Entwicklung der proteſtantiſchen Ideen ſeit Luther. Ganz konſequent vom pantheiſtiſchen Standpunkte aus erklärt Fichte in der „Anweiſung zum ſeligen Leben“, der Menſch brauche bloß das Endliche fahren zu laſſen, ſo trete von ſelbſt das Ewige mit aller Seligkeit in ihn ein. Das klingt ganz an Spinoza an, für welchen der Gnadenweg nur ein Abſtraktionsprozeß iſt. Öfters kehrt dieſer Gedanke bei Fichte wieder: „So lange der Menſch noch irgend etwas ſelbſt zu ſein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm. Sobald er ſich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig und iſt Alles in Allem. Dieſe Selbſtvernichtung iſt der Eintritt in das höhere, dem niederen durch das Daſein eines Selbſt beſtimmten Leben durchaus entgegengeſetzte Leben.“ Hier wird alſo ganz im Sinne von Kant das empiriſche Selbſt dem göttlichen Selbſt gegenübergeſtellt. So ſehr deshalb die Stelle ſelbſt an Luther erinnert, ſo weit geht der Gedanke über ihn hinaus, aber auf der gleichen Linie. Auf dieſer gleichen Linie liegt es auch, wenn Fichte verſichert, einmal vom göttlichen Leben ergriffen, könne der Menſch nicht mehr anders als ſittlich handeln und eine Reue gebe es nicht: „Einmal ergriffen kann es (das Ewige) nie wieder verloren gehen.“ „In ihm iſt keine Furcht über die Zukunft. Denn ihn führt das abſolut Selige ewig fort derſelben entgegen. Keine Reue über das Vergangene. Denn inwiefern er nicht Gott war, war er nichts und dies iſt nun vorbei. Er hat nie etwas ſich zu verſagen oder ſich nach etwas zu ſehnen. Denn er beſitzt immer und ewig die ganze Fülle deſſen, was er zu faſſen vermag.“ Wer wollte leugnen, daß das alles die logiſche Konſequenz von Luthers Lehre über die Alleinwirkſamkeit Gottes iſt? Wie ſoll der Menſch bereuen, das Gute nicht getan zu haben, wenn er nur Böſes und Gott allein Gutes zu wirken vermag? Und wenn Gott allein das Gute wirkt, wie ſoll da ein Abfall möglich ſein?

In einem Punkte wird der Gegenſatz gegen Luther ſchroff und unüberbrückbar, in der Schätzung der Liebe, welche Luther, um das Sittliche ganz vor menſchlicher Trübung und Makel zu beſchützen, vom Heilsprozeß völlig ausgeſchloſſen hatte. Nach Fichte hat „alles, was der ſittlich-religiöſe Menſch will und tut, nur darum Wert, weil es die unmittelbare Erſcheinung Gottes iſt, die er in ihm, dieſem beſtimmten Individuum, annimmt.“ Deshalb iſt ihm die göttlich-menſchliche Wechſelliebe geradezu die Schöpferin unſeres Gottesbegriffes. Dieſe jegliche menſchliche Gewißheit ſchaffende Liebe ſei höher denn alle Vernunft, ja die Quelle der Vernunft. Die Liebe ſei die ewig fortrinnende Quelle von Glaube und Hoffnung. „Es iſt durchaus vergeblich, dem, der nicht in der

Liebe iſt, zu ſagen: Handle moraliſch! – Denn nur in der Liebe geht die moraliſche Welt auf, und ohne ſie gibt es keine. Und ebenſo überflüſſig iſt es, dem, der da liebt, zu ſagen: Handle! Denn ſeine Liebe lebet ſchon durch ſich ſelbſt und das moraliſche Handeln iſt bloß die ſtille Erſcheinung dieſes ſeines Lebens. Es entfließt ſtill und ruhig der Liebe, ſowie das Licht der Sonne zu entfließen ſcheint." (V 256). Und doch hatte noch Kant im Geiſte Luthers Liebe, Freude, Neigung aus der Sittlichkeit verbannt.

So wird dieſer Idealismus zum Verteidiger des alten Glaubens. Denn der ganze Streit in der Reformation hatte ſich in ſeiner tiefſten ſpekulativen Wurzel darum gedreht, daß die Kirche die Liebe vom Heilsprozeß nicht ausſchließen wollte, weil ſie (wie auch Kant) auf den unvertilgbaren Keim des Guten im Menſchen nicht verzichten wollte. Nur hielt der Idealismus an der Theſis Luthers feſt, daß Gott allein Gutes wirke, und war deshalb gezwungen, anzunehmen, daß der Menſch in ſeinem tiefſten Weſenskern mit Gott identiſch iſt.

In einem zweiten wichtigen Punkte iſt Kant der Fortſetzer eines lutheriſchen Grundgedankens geworden, in der Stellung zur Geſchichte. Nach Luther iſt der Menſch inwendig von Gott allein belehrt. Jede äußere Vermittlung der Offenbarung, mit Ausnahme der Schrift, lehnt er ab. Kant war (neben Leſſing) der Erſte, der aus dieſem Prinzip die Folgerung zog, daß jede äußere Offenbarung überhaupt abzulehnen ſei, daß jede Offenbarung eine eingebildete, jeder Glaube an ſtatutariſche, göttliche Geſetze ein Wahnglaube ſei. In ſeinem Hauptwerk über die Religion drückt dies Kant alſo aus: „Die unbedingte Nötigung, etwas zu glauben, was nur hiſtoriſch erkannt werden und darum nicht für jedermann überzeugend ſein kann, iſt ein für gewiſſenhafte Menſchen noch weit ſchwereres Joch als der ganze Kram frommer auferlegter Obſervanzen immer ſein mag." (275). Jeder hiſtoriſche Glaube iſt nach Kant ein theoretiſcher Glaube an eine Geſchichtslehre, ein Glaube an geoffenbarte Geſetze und Begriffe, und als ſolcher mit dem Bewußtſein ſeiner Zufälligkeit behaftet (Wehrung 207). Jeder ſolche Glaube verdankt nach Kant ſein Daſein dem Wunſch der Trägheit, die Gunſt des Himmels vor dem Aufwand eigener Kraft zu erwerben. Von dieſem Standpunkt aus zählt Kant auch den Proteſtantismus zu den mittelalterlichen Gebilden. Der Glaube an eine heilige Geſchichte ſei nur ein nützlicher Leitfaden für die unmündige Menſchheit. Kant hat mit dieſer echt modernen Aufſtellung den Proteſtantismus in einen Kampf geſtürzt, deſſen Einzelheiten erſt im Folgenden zu erörtern ſind. Der Glaube an geſchichtliche Heilstatſachen fällt von dieſem Standpunkte aus weg. Ja die geſchichtliche Exiſtenz Chriſti mußte zweifelhaft werden. Kant, ſo verſichert die in dieſem Sinne weiter bauende Richtung im Proteſtantismus, hat den rein menſchlichen, unvergänglichen Gehalt des reformatoriſchen Erwerbes aus ſeiner Verkruſtung herausgeholt, ſo daß von nun an der einfache moraliſche Vernunftglaube, männlich und ſelbſtändig geworden, ohne fremde Stützen zu leben vermag. Erſt die Hartmannſchule hat in der letzten Generation mit Fichtes Satz Ernſt gemacht, nur das Metaphyſiſche, nicht das Hiſtoriſche mache ſelig.

Es ist zweifellos, daß Luther mit der Autonomie des religiösen Subjektes prinzipiell die Übergeschichtlichkeit der Religion behauptet und den von Kant und Lessing eingeleiteten Konsequenzen Tür und Tor geöffnet hat. Andererseits wird von modernen Protestanten zugestanden, daß dieses Prinzip der Übergeschichtlichkeit der Religion eine schroffe Einseitigkeit darstellt. In seinen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie (158 ff.) bezeichnet es Eucken als einen Hauptzug der Aufklärung, welche aber ganz auf lutherische Prinzipien zurückgeht, das Leben in die unmittelbare Gegenwart zu stellen und von der Vergangenheit nur gelten zu lassen, was sein Recht der zeitlosen Betrachtung der Vernunft zu erweisen vermag. Die Neigung, Vernunft und Geschichte einander entgegenzusetzen, die Vergangenheit als eine schwere Last zu behandeln, deren Abschüttelung zur vollen Frische des Lebens und Denkens erforderlich sei, dieses aufklärerische Grundaxiom ist nur die Kehrseite zur religiösen Motivierung Luthers, welche jede geschöpfliche und darum notwendig jede geschichtliche Vermittlung des Heils ausschloß. — Ähnlich äußert sich Paulsen in seiner Geschichte des gelehrten Unterrichtes (II² 446): „Die Flur, auf der die Saat der Jahrhunderte geblüht hatte, verwandelte sich in eine dürre Steppe voll Disteln und Dornen, und anstatt das eigene Leben der Zeiten zum heiteren Verständnisse zu bringen, anstatt die großen Gestalten der Vergangenheit dem gegenwärtigen Geschlechte näher zu führen, war die Geschichtforschung ängstlich bemüht, Beispiele und Belege für die Behauptung zu sammeln, daß zwischen dem 5. und dem 16. Jahrhundert eine tiefe Finsternis die Völker bedeckt habe . . . So hat das 16. Jahrhundert dem deutschen Volke in gewissem Sinne einen Bruch des geschichtlichen Selbstbewußtseins gebracht."

Auch der Idealismus ist nicht das letzte Wort der modernen philosophischen Entwicklung. Gerade das, was an ihm für edle Gemüter am bestechendsten ist, erweist sich als Abglanz und Nachglanz des historischen Christentums, als Abendrot der untergegangenen Sonne. Wenn Kant in der praktischen Vernunft die feierliche Majestät des Sittengesetzes preist, an dessen Herrlichkeit sich die Seele nicht satt sehen könne, so hat Nietzsche gezeigt, wie es mit dieser Majestät steht, wenn der persönliche Gott fällt. Und Fichte, welcher in überstiegenem Idealismus meinte, in jedem Menschen werde das ewige Wort Gottes „ganz auf dieselbe Weise" wie in Christus Fleisch, die Wissenschaft hebe allen Glauben auf und verwandle ihn in Schauen; nur durch das reine und wahre Denken und schlechthin durch kein anderes Organ könne man die Gottheit und das aus ihr fließende selige Leben ergreifen und an sich bringen, Fichte spricht begeisternd von der höheren Bestimmung des Menschen: „Geht sie ihm auf, so ergreift sie ihn mit unaussprechlicher Liebe und mit dem reinsten Wohlgefallen; sie, diese seine ihm eigentümliche Bestimmung, ergreift ihn ganz und eignet sich an alles sein Leben". Allein daß Fichte dabei sein Köstlichstes aus der Bibel schöpft, bringt er selbst dadurch klassisch zum Ausdruck, daß er nicht einmal die Worte der Bibel in der Formulierung seiner Gedanken entbehren kann. So deutet er das Wort Gal. 2, 20 in der Appellation an das Publikum 1799 also um: „Nicht ich lebe, sondern ein neuer Mensch lebt in mir!" Und in seiner Schrift „Über den Grund

unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" deutet er das bekannte Bibelwort „Denen, die Gott lieben" alſo um: „Denen, die ihre Pflicht lieben, müſſen alle Dinge zum Beſten dienen" und verſichert, es ſei das Allerſicherſte, daß ohne den ſittlichen Weltplan kein Haar von unſerem Haupte und kein Sperling vom Dache fällt. Die Begriffe „Chriſtus" und „Gott" ſind ängſtlich aus den ganz der Bibel entnommenen Ideen ausgebrochen, während doch dieſe Begriffe in den bibliſchen Gedanken die Edelſteine ſind, ohne welche die übrige Faſſung jeden Sinn verliert.

Fichte ſelbſt hat das Wort geprägt, welches die ganze Entwicklung des deutſchen Idealismus charakteriſiert, „daß wir mit allen unſeren philoſophiſchen Unterſuchungen auf den Boden des Chriſtentums niedergeſtellt ſind". Der Verlauf dieſer Entwicklung, wie ihn dieſe Blätter zeichnen wollen, hat gezeigt, daß gerade das, was urſprünglich und noch bis in unſere Tage bei den Anhängern des Idealismus die Quelle eines tatenfreudigen Enthuſiasmus war, als nicht dem Boden ſeiner Prinzipien entſproſſen ausſcheiden mußte. Hatte der Idealismus mit der Behauptung begonnen, das neuentdeckte ſchöpferiſche Denken im Menſchen führe nicht bloß zum ewigen Leben, ſondern ſei das ewige Leben ſelbſt (Fichte X 291); hatte er geglaubt, mit kühnem Griff das Abſolute in den Bereich der intellektuellen Anſchauung zu rücken und damit vom Wunderland der Wahrheit Beſitz zu ergreifen: ſo endete die Entwicklung mit der Verzweiflung an der Wahrheit, mit der Theſis von der Relativität alles menſchlichen Erkennens. Wie ſehr hierin einer der Grundbegriffe der modernen Kultur liegt, könnte nicht beſſer illuſtriert werden als durch die Senſation, welche Einſteins auf phyſikaliſchem Gebiete ja höchſt achtenswerte Theorie erregt hat, aus der man in ungeheurer Oberflächlichkeit gefolgert hat, ſie beweiſe die Relativität aller Wahrheit, während ſie tatſächlich nur ein neuer Schritt auf der Bahn iſt, auf welcher Newton und Galilei uns die Größe der Schöpfung und damit der alten bibliſchen Wahrheit enthüllt haben. Ähnlich iſt es mit der Senſation, welche Spenglers „Untergang des Abendlandes" erregt hat; der Wahnſinn, daß ſelbſt die Mathematik als relative, mit der Zone und dem Klima wechſelnde Wahrheit verkündet wird, iſt wohl das Äußerſte in der Entwicklung der modernen Ideen. Aber wenn die Mathematik relativ iſt, wie ſoll Spenglers Theorie dann abſolut d. h. wahr ſein? Wenn Spengler mit dem Auge eines Gottes das großartige Schauſpiel genießen will, wie über die Meeresfläche des Urſeelentums immer neue Kulturen ihre majeſtätiſchen Wellenkreiſe ziehen; wie ſie aus der Tiefe emportauchen, ihre prachtvollen Linien entfalten und wieder verſchwinden, ſo erinnert das an Hermann Koyferlings philoſophiſchen Reiſeroman, der eigentlich in nuce das Schickſal des deutſchen Idealismus ſchildert: der Menſch will mit Gottes Auge im Reiche der Wahrheit ſehen. Aber er verliert damit das menſchliche Auge für dieſelbe.

So iſt nicht einmal Nietzſche das letzte Wort des Idealismus; vielmehr enthält ſein Gedankenbau noch viel heimlich Chriſtliches. Er will auf Ideale nicht verzichten, ſondern in ſich überſtürzender, wolkenſtürmender Haſt die chriſtliche Sittlichkeit überholen und überbieten. Das letzte Wort des das Subjekt zum Ausgangspunkt nehmenden, modernen

Denkens iſt der glatte Verzicht auf die Wahrheit, wie er im Pragmatismus und ähnlichen Richtungen zum Ausdruck kommt. Dieſer Relativismus iſt das Eis, in welchem nach Nietzſches Wort die Ideale erfrieren. Schon Kant hat dieſe Entwicklung grundgelegt, indem er in der Elementarlehre zur Kritik der reinen Vernunft im Anſchluß an Luzians „Spötter" bemerkt, die alte Frage: was iſt Wahrheit? ſei ungereimt und verleite zu ungereimten Antworten; ſie gewähre den belachenswerten Anblick, daß einer, wie die Alten ſagten, den Bock melkt, ein anderer ein Sieb unterhält (Hartenſtein III 86).

So wird eine Darſtellung der modernen Gedankenentwicklung von ſelbſt zu einer Apologie der alten katholiſchen Wahrheit. Der Gründer des Poſitivismus, Aug. Comte, war der Erſte, welcher aus der Mitte moderner Kultur heraus darauf hinwies, daß das auf das Subjekt gebaute, moderne Denken ſeit Luther das Fundament der Geſellſchaft geſprengt habe und daß die Aufgabe erſt in Angriff zu nehmen ſei, etwas Neues an Stelle des katholiſchen Gedankens zu ſetzen. Die Univerſität, dieſe ſtolze Schöpfung der mittelalterlichen Ideenwelt, hatte in majeſtätiſcher Größe die Einheit alles geiſtigen Strebens unter dem alle Völker umſpannenden Gottesgedanken repräſentiert: Der mittelalterliche Wiſſenſchaftsgedanke hatte im Gegenſatz zum Altertum in den artes mechanicae, wie Willmann treffend bemerkt, auch die Arbeit in den Kreis edlen Strebens einbezogen, indem er den Wertunterſchied des Schaffens mit der Hand und mit dem Geiſte in echt ſozialer Weiſe durch das allen gemeinſame Werk der Ewigkeit überbrückte. Mit dem alten Wahrheitsbegriffe haben die Univerſitäten ihr einigendes Band verloren und dadurch ihre gewaltige, völkerverbindende Macht eingebüßt. Es ſind Stätten der Polymathie geworden, die durch keine innere Einheit eines ſie gemeinſam umklammernden Prinzips zuſammengehalten werden. In der Philoſophie, in welcher das Mittelalter in klugem Ausgleich das beſte Erbe der hohen antiken Kultur zu ſeinem inneren Einheitsbau wunderbar verwertet hatte, iſt Anarchie eingetreten, eine ſchreckliche Zerklüftung nicht bloß nach Nationen, wie Wundt gezeigt hat, ſondern ein Auseinanderfallen der geiſtigen Lebensmächte ſelbſt, des Willens und des Verſtandes, der Sinnlichkeit und Vernunft, des Individuums und der Sozietät; überall, wie Eucken ſich ausdrückt, ein Zuſammenſtoß verſchiedener Welten, der durch das geſamte moderne Wirken hindurch eine Zweiheit aller Größen und Güter erzeugt. Nach außen hin ſcheinen die modernen Univerſitäten mit ihren Palaſtbauten und Laboratorien, ihren Inſtituten und Sternwarten eine Machtentfaltung des Wiſſens ohne gleichen zu bieten. In bezug auf ihre innere Einheit als Burgen einer einheitlichen, welterobernden Wahrheit haben ſie in den ſozialen Kämpfen der Gegenwart an Bedeutung verloren. Sie zehren noch von dem Schimmer ihrer Vergangenheit, wie die vier Fakultäten ja äußerlich noch im geiſtlichen Kleide des Mittelalters bei feſtlichen Gelegenheiten ſich repräſentieren.

In neuerer Zeit wird dieſer Tatbeſtand im Anſchluß an Comte mehr und mehr anerkannt. So ſagt Troeltſch in ſeinem Aufſatz über die Bedeutung des Proteſtantismus für die Entſtehung der modernen Welt in

„Kultur und Gegenwart“: „Eine absolut überindividuelle Bindung bringt nur eine so ungeheure Macht wie der Glaube an eine unmittelbare supranaturale göttliche Offenbarung hervor, wie sie der Katholizismus besaß und in der Kirche als der erweiterten und fortdauernden Menschwerdung Gottes organisiert hat. Fällt diese Bindung weg, dann ist die notwendige Folge die Zersplitterung in allerhand menschliche Meinungen.“

Gewiß darf man solche Stimmen nicht als Bekenntnis zur katholischen Wahrheit deuten. Allein hier handelt es sich nur darum, die Folie zu zeichnen zur Entwicklung des modernen Denkens. Letzteres hat seine Aufgabe, die katholische Weltanschauung in ihrer Funktion für das sittliche und soziale Leben der Menschheit abzulösen, nicht erfüllt. Indem der moderne Geist ratlos vor der Zersplitterung steht, in welche die Entwicklung des modernen Denkens angesichts der gewaltigen Aufgaben der Zeitlage ausgeästelt und ausgeartet ist, muß er in Verwunderung sich beugen vor der Geschlossenheit, welche die katholische Lebensanschauung auszeichnete. Typisch ist, was hier einer der heftigsten Gegner des Christentums, Heinrich Heine, von dem ihm am nächsten liegenden christlichen Lebenszweige, der Kunst, urteilte: „Das Christentum war eine Wohltat für die leidende Menschheit während 18 Jahrhunderten. Es war providentiell, göttlich, heilig. Ewiger Ruhm gebührt dem Symbol des leidenden Gottes, des Heilands mit der Dornenkrone, dessen Blut gleichsam der lindernde Balsam war, der in die Wunden der leidenden Menschheit herabrann. In der Tat, welche kolossale Konsequenz in der christlichen Kunst, namentlich in der Architektur! Diese gotischen Dome, wie stehen sie im Einklang mit dem Kultus und wie offenbart sich in ihnen die Idee der Kirche selber! Alles strebt da empor! Alles transsubstantiiert sich; der Stein sproßt aus in Ästen und Laubwerk und wird Baum; die Frucht des Weinstocks und der Ähre wird Blut und Fleisch, der Mensch wird Gott, Gott wird reiner Geist!“ „Mit den kolossalen Pfeilern strebt der Geist in die Höhe, sich schmerzlich losreißend von dem Leib, der wie ein müdes Gewand zur Erde sinkt. Wenn man sie von Außen erblickt, diese gotischen Dome, die so luftig, so zierlich, so durchsichtig gearbeitet sind, daß man sie für ausgeschnitzelt, für Brabanter Spitzen in Marmor halten möchte, dann fühlt man erst recht die Gewalt jener Zeit, die selbst den Stein so zu bewältigen wußte, daß er fast gespenstisch durchgeistigt erscheint, so daß sogar diese härteste Materie den christlichen Spiritualismus ausspricht.“ (Ausg. Elster 4, 171).

Wenn man den Ansturm des modernen Geistes gegen das Christentum studiert, dann versteht man das bekannte Wort Lessings: „Sie werden mit ihren Schneeballen die Sonne nicht auslöschen!“ Und zuversichtlich kann man angesichts der Entwicklung des modernen Gedankens ausrufen, was Kardinal M. v. Faulhaber am Schlusse seines schönen Buches „Zeitfragen und Zeitaufgaben“ sagt: „Die alten Sterne stehen auch über der neuen Zeit und das Herz singt die alten Psalmen!“

1. Martin Luthers religiöſe Pſyche als Wurzel eines neuen philoſophiſchen Weltbildes.[1])

Nichts hat den konfeſſionellen Kampf mehr verbittert als die naturgemäß ſchon ſeit Beginn der Reformation hervorgetretene Behauptung, daß bei der großen Glaubensſpaltung keinerlei religiöſes Intereſſe mitgewirkt habe, daß es lauter niedrige, ſelbſtſüchtige, unedle Beweggründe waren, welche den unheilbaren Riß im Herzen der Chriſtenheit herbeigeführt haben. Der Vorwurf war ein gegenſeitiger: Die proteſtantiſche Polemik konnte ſich nicht genugtun in der Schilderung der angeblichen Mißbräuche, welche in der Kirche des ausgehenden Mittelalters die wahre Religion erſtickt haben ſollten. Katholiſcherſeits war man wenig geneigt, neben mancherlei weltlichen und irdiſchen Motiven den Reformatoren überhaupt nur ein religiöſes Intereſſe zuzuerkennen.

Auf ſolcher Baſis war natürlich jede innere Annäherung und Verſtändigung ausgeſchloſſen. Dieſen unfruchtbaren Standpunkt für immer zu verlaſſen, werden wir Deutſche nicht bloß durch den gewaltigen Mahnruf des Weltkrieges gedrängt, der uns innere Einigung als Bedingung unſerer Volksexiſtenz enthüllt hat, ſondern auch durch die moderne Wiſſenſchaftsentwicklung. Das Eindringen der Marxiſtiſchen Geſchichtsmethode in das religiöſe Gebiet muß den chriſtlichen Bekenntniſſen zu denken geben. Dieſe Methode rückt grundſätzlich, wie die konfeſſionelle Polemik es tatſächlich getan hatte, das religiöſe Moment in eine ſekundäre, abgeleitete Rolle. Das ganze Chriſtentum ſoll nur ein Spiegelbild ökonomiſcher Entwicklungen ſein. Alle großen geſchichtlichen Äußerungen religiöſen Lebens ſollen nur die Frucht von Klaſſenkämpfen, der Reflex wirtſchaftlicher Faktoren ſein. So ſuchte Kautsky zuerſt die katholiſche Kirche als lediglich ökonomiſches Phänomen zu erweiſen und ihre Geſchichte in eine wirtſchaftlich-ſoziale Bewegung aufzulöſen, für welche die religiöſen Motive nur äußerliche Verhüllung ſein ſollten. Dann verſuchte er auch die Reformation aus Klaſſenbewegungen abzuleiten, wirtſchaftliche Kämpfe als die innerſten, treibenden Faktoren der gewaltigen kulturellen Umwälzungen des 16. Jahrhunderts aufzuzeigen und die führenden Männer reſtlos aus dem Ringen zwiſchen abſterbenden und neu ſich durchſetzenden Intereſſengruppen zu verſtehen. Luthers große Wirkung z. B. beruhe auf der Doppelrolle, die er geſpielt als Agitator, welcher der kommuniſtiſchen Bewegung, und als charakterloſer Höfling, welcher dem aufſteigenden Abſolutismus die religiöſe Legitimation verſchafft habe.

Keine der chriſtlichen Konfeſſionen kann ſich heute mehr verſucht fühlen, dieſe Marxiſtiſche Methode, welche längſt nicht mehr auf den eigentlichen Sozialismus ſich beſchränkt, als Bundesgenoſſin anzurufen. Denn wie die großen Knotenpunkte der chriſtlichen Geſchichte, ſo ſucht ſie auch deren

[1]) Erweiterter Abdruck aus Hochland 1917/18. 1. Heft (Lutherjubiläum).

Quelle, die Perſon Chriſti, zu entwerten und das Kreuz von Golgatha zum bloßen Symbol wirtſchaftlicher Not herabzudrücken wie den Bundſchuh zur Zeit Luthers.

Es bedarf auch nur eines Vergleiches mit Zwingli und beſonders dem Matador des modernen Kapitalismus, dem Geiſte Calvins, wie ihn das Werk von Tröltſch über die Soziallehren der chriſtlichen Kirchen geiſtvoll durchführt, um zu zeigen, daß gerade bei Luther trotz aller Zuſammenhänge mit den wirtſchaftlichen Umwälzungen der vorausgegangenen Jahrhunderte die religiöſe Idee verhältnismäßig am reinſten und ſelbſtändigſten auftritt und den Hauptanſtoß aus der Bewegung religiöſer Motive ſelbſt gewinnt, während beim außerdeutſchen Proteſtantismus die Initiative des rein religiöſen Gedankens gegenüber wirtſchaftlichen, politiſchen und ſozialen Motiven ſtark zurücktrat.

Es gilt heute mehr als je das Wort Möhlers, daß die gegenſeitige Achtung der chriſtlichen Bekenntniſſe nur gewinnen kann, wenn ſie ſich wieder zum Bewußtſein bringen, daß es nicht kleinliche, materielle, ſondern tiefeinſchneidende religiöſe Intereſſen ſind, welche durch den Gegenſatz zwiſchen Katholiken und Proteſtanten verteidigt werden, daß dieſer Gegenſatz trotz aller menſchlichen Beimiſchungen in ſeiner tiefſten Wurzel aus dem ernſteſten Beſtreben beider Teile hervorgegangen iſt, die Wahrheit, das reine Chriſtentum feſtzuhalten, eine Überzeugung, welche dem Gegner Ernſt und Aufrichtigkeit zutraut und ſo einzig den Plan zu fördern geeignet iſt, den die göttliche Vorſehung bei Zulaſſung einer ſo ſchweren Kriſis im Chriſtentum im Auge hatte.

Nietzſche ſchreibt im „Antichriſt“: „Ich ſehe eine Möglichkeit vor mir von einem vollkommen überirdiſchen Zauber und Farbenreiz. Es ſcheint mir, daß ſie in allen Schaudern raffinierter Schönheit erglänzt, daß eine Kunſt in ihr am Werke iſt, ſo göttlich, ſo teufelsmäßig göttlich, daß man Jahrtauſende umſonſt nach einer zweiten ſolchen Möglichkeit durchſucht . . . Cäſare Borgia als Papſt! Verſteht man mich? Wohlan, das wäre ein Sieg geweſen, nach dem ich heute allein verlange! Damit war das Chriſtentum abgeſchafft. Was geſchah? Ein deutſcher Mönch, Luther, kam nach Rom; dieſer Mönch mit allen rachſüchtigen Inſtinkten eines verunglückten Prieſters im Leibe, empörte ſich in Rom gegen die Renaiſſance. Statt mit tiefſter Dankbarkeit das Ungeheure zu verſtehen, das geſchehen war, die Überwindung des Chriſtentums an ſeinem Sitz, verſtand ſein Haß aus dieſem Schauſpiel nur ſeine Nahrung zu ziehen. Luther ſah die Verderbnis des Papſttums, während das Gegenteil mit Händen zu greifen war: Die alte Verderbnis, das peccatum originale des Chriſtentums ſaß nicht mehr auf dem Stuhl des Papſtes, ſondern das Leben. Sondern der Triumph des Lebens! Sondern das große Ja zu allen hohen, ſchönen, verwegenen Dingen. Und Luther ſtellte die Kirche wieder her: er griff ſie an. — Die Renaiſſance, ein Ereignis ohne Sinn! ein großes Umſonſt! Ach, dieſe Deutſchen, was ſie uns ſchon alles gekoſtet haben!“

Die Stelle iſt ein Spiel der von der Idee des Übermenſchentums berauſchten Phantaſie Nietzſches. Denn Cäſare Borgia war vier Jahre tot, als Luther auf den Marmorſtufen der Pilatustreppe in Rom angeblich

durch den Blitz aus Libanon getroffen wurde. Aber in den Worten ſteckt doch tiefe Wahrheit: indem Luther eine Bewegung der Geiſter hervorrief, welche Jahrhunderte erſchütterte, hat die Vorſehung durch ihn die Kirche in ihrem innerſten Heiligtum gereinigt von den verführeriſchen Reizen der Renaiſſancekultur und hat durch dieſe bittere Arznei neues, junges Leben im ganzen Organismus der Kirche entzündet. Und Luther war das mächtige Werkzeug der Vorſehung in dieſem Reinigungswerke, nicht indem er eine neue Quelle unter dem Schutt der Mißbräuche entdeckt, ſondern indem wirkliche Mißbräuche ihm Anlaß boten, einen in ſeinem Ausgangspunkte berechtigten, religiöſen Grundgedanken auf die Spitze zu treiben und durch ungeheure Zähigkeit in dem Ausbau dieſes Grundgedankens die Kirche in einen Kampf um ihre tiefſten Lebensgrundlagen zu ſtürzen. Den pſychologiſchen Zeugungsprozeß, aus welchem Luthers Werk hervorging, charakteriſiert Nietzſche in der „Morgenröte“ trefflich dahin, daß er, der Bergmannsſohn, im Kloſter mangels anderer Tiefen in ſich ſelbſt einſtieg und ſchrecklich-dunkle Gänge bohrte. Nicht eine Reformation der beſtehenden Kirche war Luthers Werk — ſchon der Name hindert das tiefere Verſtändnis der Sache —, ſondern der Verſuch eines völligen Neubaues, getragen von einem beherrſchenden Grundgedanken, welcher derartig aus der pſychiſchen Individualität Luthers herausgeboren war, daß wer, wie es oftmals geſchieht, auch nur eine einzige charakteriſtiſche Eigentümlichkeit der Reformationsideen erklären wollte ohne Kenntnis der religiöſen Pſyche Luthers, alſo losgelöſt von dem tiefſten und lebendigſten Grunde, aus dem alles Spätere wie aus einem Kern hervorgewachſen iſt, mit Abgeriſſenem und in der Luft Schwebendem ſich begnügen muß.

Die Grundidee Luthers, welche der Reformation auf Jahrhunderte hinaus das Gepräge gegeben hat, iſt in ihrem Ausgangspunkt ohne Zweifel eine religiöſe, aber zugleich eine philoſophiſche und näherhin metaphyſiſche, welche in ihrer logiſchen Ausgeſtaltung nicht bloß angebliche praktiſche Mißbräuche, ſondern das ganze überlieferte Dogmenſyſtem der Kirche ergreifen und umſtürzen mußte. Während die moderne Orthodoxie von der ſeichten Note eines Grützmacher es noch jüngſt lächerlich finden wollte, daß ich von einem ſpekulativen Syſtem Luthers geſprochen habe, treffen Auktoritäten wie Harnack und Tröltſch ſich in dem Gedanken, den ſchon vor achtzig Jahren das Haupt der Tübinger Schule, F. Chr. Baur, formuliert hat, daß bei Luther in letzter Linie neue Konzeptionen der religiöſen Grundbegriffe, nämlich die Begriffe Gott, Welt und Menſch, hervorbrechen, freilich in der Weiſe, daß immer das religiöſe Intereſſe das Entſcheidende iſt und die ſpekulativen Begriffe erſt als deſſen Poſtulate erſcheinen. Wenn Luther gegen die Spekulation eifert, ſo meint er damit nur die des Ariſtoteles, wird aber nicht müde, ſeine eigenen Gedanken bis zur letzten Konſequenz auszubauen.

Wenn wir nun jenen Punkt in der religiöſen Idee Luthers näher bezeichnen wollen, von dem aus die Geſtaltung ſeines ganzen religiöſen Ideals orientiert iſt, ſo können wir präzis ſagen, daß er ſich von dem bibliſchen Gedanken von der Allwirkſamkeit Gottes ſo tief, aber einſeitig ergreifen und fortreißen ließ, daß er an Stelle der Allwirkſamkeit die

Alleinwirksamkeit Gottes setzte und diesen Begriff zum Angelpunkt seiner ganzen religiösen Vorstellungswelt machte.

Dieser eigentliche Ausgangspunkt Luthers, die Idee der Alleinwirksamkeit Gottes, ist ein tiefreligiöses Moment, ja der Quellpunkt aller tieferen Religiosität. Daß Gott alles in allem ist, daß wir in ihm leben, weben und sind, daß der menschliche Wille nur der Ton in der Hand des himmlischen Töpfers ist, wird der heilige Paulus nicht müde zu betonen. Diese Idee vergoldet mit ihrem Schimmer die obersten Spitzen und Zacken seines riesigen Gedankenbaues. Daß auch bei unserem freien Wollen Gott tiefer und innerlicher in unserer Seele wirkt als wir selbst, ist der Grundgedanke der Augustinischen Anthropologie. Aber so mächtig auch bei Paulus und Augustinus die Idee der göttlichen Allwirksamkeit das ganze Gedankengebäude durchdringt, so stand doch bei ihnen der theistische Gottesbegriff in zu scharf umrissenen Linien im Hintergrunde ihres ganzen Systems, als daß sie je die Grenze überschritten hätten, welche die Aufhebung jeder geschöpflichen Freiheit bedeutet hätte.

Nicht Paulus und Augustinus, auf welche Luther sich so gerne beruft, waren seine eigentlichen Lehrmeister, sondern, wie durch die neuere Forschung klar herausgestellt worden ist, die deutschen Mystiker, besonders das Büchlein „Theologia deutsch", das er als ein „edels geistlich Büchlein" rühmte, dessen himmlischer Sinn abstecke gegen die Eisenhärte und den Erdgeruch der Verstandestheologie (W. Köhler), und die Schriften Taulers. Nicht als ob Luther das System dieser Vorbilder übernommen oder auch nur zutreffend interpretiert hätte. Was er von der Mystik lernte und was den eigentlichen Reiz in seinen Schriften bildet, war die Richtung auf die Reichtümer der Innenwelt, auf die Stimme des Herzens, das seelische Erlebnis. Während aber in der früheren Mystik alles Sinnen und Streben eingestellt war auf die Harmonie mit der Kirche, auf die Unterordnung des Individuums unter das Ganze, ging Luther den umgekehrten Weg: er proklamierte die religiöse Souveränität des Individuums, wenn auch in ganz anderem als dem modernen Sinne des Wortes, und empfand von Anfang an die Aufgabe, nach seiner religiösen Individualität die Kirche umzugestalten. Der einfache Grundgedanke, auf welchen er sich dabei stützte, und welcher in nuce sein ganzes System des religiösen Individualismus enthielt, war dieser: Gott selbst wirkt im religiösen Einzelmenschen alles und der einzelne wirkt nichts. Deshalb ist das religiöse Individuum eine in sich selbst abgeschlossene Monade, welche keiner äußeren Fenster bedarf, durch die das Licht in sie einströmen würde, da der Quell des Lichtes rein und durch geschöpflich freie Tätigkeit ungetrübt ihr aus dem eigenen Innern entgegenleuchtet.

Die psychologischen Voraussetzungen, aus denen bei Luther der bezeichnete Grundgedanke entsprang, sind vielfach und verschlungen. Mit Ausnahme der wertvollen Fingerzeige, welche Grisar in dem Kapitel „Nachtseiten des Seelenlebens" bietet, hat die Wissenschaft noch wenig zur Erklärung eines so abnormen, krankhaft-stürmischen und ungeheuer erregten Innenlebens geboten, wie es aus Luthers gewaltigem Schrifttum zu uns spricht, wiewohl gerade für bestimmte Richtungen moderner Religionspsychologie hier eine reizvolle Aufgabe und ein klassisches Feld

der Forſchung gegeben wäre. Nur ein Zug ſei hier hervorgehoben, welcher wohl am unmittelbarſten zur Konzeption des religiöſen Grundgedankens Luthers beigetragen hat. Ich meine jene Zuſtände innerer Erregung, welche, mag ihre phyſiologiſch-körperliche Wurzel zu erklären ſein wie immer, ihrem Objekte nach von Anfang an in die religiöſe Sphäre übergriffen und einen Grad innerer Zerrüttung und Verzweiflung zur Folge hatten, aus welchem er keinen anderen Ausweg ſah als eben jenen Gedanken, den er dann mit ungeheurer Energie und Zähigkeit zum Eckſtein ſeines religiöſen Denkens geſtaltete. Anknüpfend an die gewaltig dramatiſchen Worte Davids, in denen dieſer um Befreiung von der Hölle Pforten betet, ſchilderte Luther ſchon 1518 ſeinen inneren Zuſtand mit folgenden, von wunderbarer Kraft der Phantaſie zeugenden Worten:

„Er (d. h. Luther) hat dieſe Peinen öfter, und zwar jedesmal in allerkürzeſter Zeit durchgemacht. Sie waren jedoch ſo furchtbar und ſo hölliſch, daß keine Zunge es ausſprechen, keine Feder es ſchreiben, kein Uneingeweihter es glauben kann. Wenn ſie vollkommen würden oder eine halbe Stunde, ja nur den zehnten Teil einer Stunde dauerten, ſo würde er vernichtet, und alle ſeine Gebeine würden in Aſche verwandelt. Da erſcheint Gott ſchrecklich erzürnt und mit ihm zugleich die ganze Kreatur. Da gibt es keine Flucht, keinen Troſt, weder von innen noch außen, ſondern rings nur Anklage. Da ſpricht der Menſch unter Tränen mit der Heiligen Schrift: „Verworfen bin ich, o Herr, vor deinen Augen“ (Pſ. 30, 23), und er wagt nicht einmal zu ſagen: „Herr, ſtrafe mich nicht in deinem Grimme“ (Pſ. 6, 1). In dieſem Augenblicke kann die Seele ſeltſamerweiſe nicht glauben, ſie könne je erlöſt werden. Sie fühlt nur, daß die Strafe noch nicht voll iſt. Und doch iſt die Strafe ewig, und man kann ſie nicht für zeitlich halten. Es bleibt bloß ein nacktes Verlangen nach Hilfe und ein furchtbares Seufzen. Aber die Seele weiß nicht, wo Hilfe begehren. Da iſt ſie gleichſam ausgereckt mit Chriſtus, ſo daß alle Gebeine gezählt werden. Keinen Winkel gibt es in ihr, der nicht voll wäre von bitterſter Bitterkeit, von Schrecken, Entſetzen und Trauer, und zwar mit dem Gefühl von deren Ewigkeit. Wenn eine Kugel über eine gerade Linie gleitet, ſo trägt jeder berührte Punkt der Linie die ganze Kugel, erfaßt aber nicht die ganze Kugel. So fühlt die Seele, wenn die ewige Überſchwemmung über ſie hinweggeht, nichts anderes und trinkt nichts anderes als die ewige Pein. Aber dieſe bleibt nicht, ſondern geht vorüber. Es iſt eine Höllenqual jener unerträgliche, allen Troſt ausſchließende Schrecken.“ (Weimar, Ausg. I, 557 f.).

Man hat dieſe merkwürdige Stelle naturgemäß ſchon bisher oft beachtet. Daß ſie aber die Wurzel der ganzen religiöſen Ideenwelt Luthers enthält, hat man weniger beachtet. Auf Grund eines Seelenzuſtandes, welcher völlige Verzweiflung an jeder eigenen, geſchöpflichen Kraft in ſich ſchloß, ſah er die einzige Rettung darin, ſich rückhaltlos Gott allein in die Arme zu werfen und jeden Gedanken an die menſchliche Freiheit aufzugeben. Es iſt nicht, wie der proteſtantiſche Theologe Hunzinger meint, eine äußerſte Spitze eines entgleiſten Gedankenganges, ſondern der Grund- und Eckſtein in ſeinem religiöſen Denken, wenn Luther ſchreibt: „Die reine und auserwählte Myrrhe iſt die Selbſtentäußerung, mit der man

zum reinen Nichts zurückzukehren bereit ist." „Wer noch nicht zerstört, durch Kreuz und Leiden zum Nichts zurückgeführt ist, legt sich selbst Werke bei und entweiht die Gaben Gottes. Wer aber durch Leiden vernichtet ist, der handelt nicht mehr, sondern weiß, daß Gott in ihm handelt und alles tut." Luther nennt das die Theologie des Kreuzes; den Weg, den seine Seele gegangen war infolge abnormer, innerer Zustände, die wohl nie völlig enträtselt werden, die Verzweiflung an sich selbst, wollte er zum Heilswege für die Menschheit machen. Das ist das tiefste Geheimnis seines Lebenswerkes. Da diese Position bei Luther nicht aus theoretischen Erwägungen erfloß, sondern aus dem stürmischen psychischen Untergrunde der geschilderten Erlebnisse, so erklärt sich sehr einfach die Tatsache, daß es in der ganzen Geschichte des menschlichen Denkens niemals zu einer so radikalen Leugnung der menschlichen Freiheit gekommen ist wie bei Luther.

Dabei ist ein Punkt besonders beachtenswert, auf welchem es einen Augenblick den Anschein gewinnt, als sei Luther aus philosophischen und nicht religiösen Gesichtspunkten zur Leugnung der geschöpflichen Freiheit gelangt. Während Calvin dem Menschen im Paradieseszustande die Freiheit nicht abspricht, sondern die Unfreiheit des Willens lediglich als Folge der Sünde erklärt, stellt Luther den allgemeinen Satz auf, alles menschliche Tun sei überhaupt Gottes Tat, alles sei durch einen unabänderlichen, unverbrüchlichen, ewigen Gotteswillen vorausbestimmt: „Von diesem Blitze wird alle Freiheit gänzlich zerschmettert." Während Melanchthon, der in der ersten Auflage seines theologischen Hauptwerkes es als das größte Verbrechen der Scholastik erklärt, daß sie aus der platonischen Philosophie die Worte Freiheit und Vernunft in das Christentum eingeschleppt hätten, in den späteren Auflagen es den scholastischen Lehrern zum Vorwurf macht, daß sie die Freiheit angeblich leugnen, während also Melanchthon, vor den ungeheuren Konsequenzen des lutherischen Hauptsatzes zurückschreckend, diesen fallen ließ, ist Luther hierin niemals wankend geworden. Er hatte aber dabei übersehen, daß, wer dem Menschen die Freiheit nimmt, damit den Begriff der Sünde aufhebt. Während es Calvin nicht entgangen ist, daß hier der Gottesbegriff in dem unentwirrbaren Netze blinder Ursachen nach der Art des Stoizismus unterzugehen drohte, kümmerte sich Luther keinen Augenblick um diese Konsequenz, sondern beruhigte sich bei dem Gedanken, daß nur, wenn Gott alles wirke, der Mensch in der Hand eines allwissenden, mächtigen und gütigen Vaters sich sicher wisse.

Statt also aus seinem Satze, daß die menschliche Freiheit der Untergang aller tieferen Religiosität und ein Eingriff in die Majestätsrechte Gottes sei, eine Abschwächung des Sündenbegriffes zu folgern, hat Luther im Gegentheil von dem nämlichen religiösen Grundmotiv sich fortreißen lassen, den Begriff der Erbsünde in einer in der christlichen Geschichte bis dahin unerhörten Weise zu überspannen. Luthers Ausgangspunkt ist auch hier, wie wir gerade der modernen Entwicklung gegenüber freudig anerkennen müssen, ein wahrhaft religiöser, nämlich ein tiefes Gefühl des menschlichen Elendes, der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschengeschlechtes. Allein dieses Gefühl

erhielt bei Luther ſofort wieder die Richtung durch ſeine dogmatiſche Hauptidee, vermöge deren er trachtete, Gott alles und dem Menſchen nichts zu geben. Nach Luther hat nämlich die Erbſünde die natürliche religiöſe Anlage nicht bloß, wie die katholiſche Kirche lehrt, geſchwächt, ſondern von der Wurzel aus vernichtet und nichts Gutes, ſo dürftig dasſelbe auch gedacht werden möge, im gefallenen Menſchen zurückgelaſſen. In bezug auf das innere Verhältnis ſeiner Gemütsverfaſſung und ſeines Tuns zu Gott ſei er ebenſowenig auch nur der allergeringſten Lebensbewegung fähig wie ein Stein oder ein Stück Leim; er ſei wie die Salzſäule, in welche Lots Frau verwandelt wurde. Er ſei wie eine Säge, die rein leidend von der Hand des Arbeiters ſich hin- und herbewegen laſſen müſſe. „Du haſt einen freien Willen, Kühe zu melken, Häuſer zu bauen u. dergl., aber weiter nichts!“ Geradezu furchtbar aber wird Luthers Vorſtellung von der Erbſünde dadurch, daß er dieſelbe als eine reale Weſenheit auffaßt, welche den höchſten und feinſten Teil unſeres geiſtigen Weſens, das Bild Gottes vertilgt und ſich an ſeine Stelle geſetzt habe, welche ſelbſt durch Gottes Kraft nicht mehr ausgetilgt werden könne, ſolange wir eine Faſer dieſes corpusculum mit uns herumtragen. Die Erbſünde iſt nach Luthers Idee ſogar das organiſche Lebensprinzip der gefallenen und nicht wiedergeborenen Menſchheit; alle perſönlichen Sünden ſind nur die Zweige, Blüten und Früchte des einen böſen Stammes. Ja, Luther lehrte ein völliges Auf- und Untergehen aller Triebe, Neigungen und Beſtrebungen des gefallenen Menſchen in der Sünde, ſo daß alle ſeine Lebensbewegungen Sünde ſeien, mag er dem böſen Hange widerſtreben oder nicht. Es iſt gewiß dem modernen Empfinden äußerſt fremd, wenn Luther behauptete, ſeit Adams Fall habe die menſchliche Natur keine Tat mehr hervorgebracht, welche nicht in ſich ſelbſt der ewigen Verdammnis würdig wäre.

Als ſein religiöſes Haupterlebnis, aus welchem er Mut und Kraft ſchöpfte zur eigentlichen Sturmerhebung gegen die Kirche, bezeichnet Luther ſelbſt ſtets jenen Vorgang auf dem Turme des Auguſtinerkloſters zu Wittenberg in der Zeit ſeines zweiten Pſalmenkommentars 1518—1519, in welchem er die Geburtsſtunde des neuen Evangeliums erblickte. Erwägt man die Art und Weiſe, wie Luther die Erbſünde auffaßte, dann iſt es wohl verſtändlich, wenn Luther verſichert, er habe die Schrecken des Gerichtes Gottes gefühlt, „daß ihm die Haare zu Berge geſtanden“, er habe zu Chriſtushaß und Gotteslästerung ſich hingeriſſen gefühlt, wenn er in der Schrift das Wort „Gerechtigkeit Gottes“ geleſen habe:

„Ich war der elendeſt Menſch auf Erden. Tag und Nacht war eitel Heulen und Verzweifeln, daß mir Niemand ſteuern konnte. Alſo ward ich gebadet und getauft in meiner Möncherei. Gott ſei Lob, daß ich mich nicht zu todt geſchwitzet habe. Ich wäre ſonſt längſt im Abgrund der Hölle mit meiner Mönchtaufe. Denn ich kannte Chriſtum nicht mehr recht denn als einen ſtrengen Richter, vor dem ich fliehen wollt und doch nicht entfliehen konnte.“ „So raſte ich, und mein Gewiſſen machte mir Schrecken und Verwirrung. Ich klopfte zudringlich an der Stelle Pauli (Röm. 1, 17) an und dürſtete glühend zu wiſſen, was ſie beſagen wolle. Endlich wurde ich durch Gottes Erbarmung bei meinem Tag und Nacht

fortgeſetzten Nachgrübeln auf die Verbindung der Worte aufmerkſam: Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium geoffenbart, wie geſchrieben ſteht: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben.“ Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes als ſolche zu verſtehen, durch die der Gerechte durch Gottes Geſchenk lebt... Da fühlte ich mich geradezu wiedergeboren und glaubte, durch offene Türen ins Paradies einzutreten. Sofort erſchien mir die ganze Heilige Schrift mit anderm Geſichte. Nunmehr pries ich mit ebenſoviel Liebe das ſüßeſte Wort Gerechtigkeit, wie ich es früher mit Haß verfolgt hatte. So war mir dieſe Stelle Pauli in Wirklichkeit eine Pforte des Paradieſes.“

Luther fügt dann bei, daß er nur noch bei Auguſtin nachträglich eine teilweiſe Beſtätigung ſeiner neuen Entdeckung gefunden habe, welche bei ihm eine ſo tief bis in ſein ſpäteſtes Leben nachzitterndes Triumphgefühl ausgelöſt hat, daß Griſar mit Recht die Hypotheſe ablehnt, als handle es ſich hier um ein Phantaſiegedicht des alternden Mannes. Nun hat bekanntlich Denifle mit ſtupender Gelehrſamkeit mehr als 60 Lehrer der Vorzeit aufgeführt, welche an der Römerbriefſtelle, deren zentrale Bedeutung Luther zum erſtenmale erſchloſſen haben will, das Wort „Gerechtigkeit Gottes“ ebenſo wie Luther von jener Gerechtigkeit verſtehen, mit der Gott die Menſchen gerecht macht. Selbſt Proteſtanten haben darauf zugegeben, Luther habe in der Wertung ſeines religiöſen Zentralerlebniſſes ſich geirrt.

Allein der Irrtum bezieht ſich nur auf ganz nebenſächliche Momente in der Formulierung. Im Weſen und Kern der Sache hat Luther in der Tat eine im ganzen Umfang der chriſtlichen Geſchichte neue und originelle Anſicht von der göttlichen Gerechtigkeit aufgeſtellt, in der er niemand, auch den heiligen Auguſtinus nicht, als Vorgänger hatte. Nach katholiſcher Lehre ſenkt ſich die göttliche Gerechtigkeit in das Innere des Menſchen ein, die ſchlummernden Kräfte des ſündigen Menſchen erweckend, heiligend und zu einem neuen, weit über die Grenzen ſeiner Natur hinausragenden Leben verklärend. Die menſchliche Natur, obwohl aus ſich ſelbſt nicht fähig, auch nur den leiſeſten Sehnſuchtskeim nach dieſem höheren Leben zu erzeugen, geſchweige denn jenes Leben ſelbſt, muß dennoch in jedem Stadium der inneren Wiedergeburt mit der göttlichen Kraft frei mitwirken, und in wunderbarer Verſchlungenheit des himmliſchen und irdiſchen Elementes vollzieht ſich das heilige Gotteswerk der Rechtfertigung. Luther dagegen, von einem berechtigten religiöſen Gedanken ausgehend, aber ihn übertreibend, meinte, es heiße den Ruhm Gottes ſchmälern und das Verdienſt Chriſti begraben, wenn menſchlicher Tätigkeit auch nur der allerleiſeſte Anteil am Werke der Rechtfertigung zufalle. Nach ihm können die in der Erbſünde vertilgten ſittlichen Kräfte des Menſchen auch von Gott nicht mehr erweckt werden. Deshalb iſt bei der Rechtfertigung Gott allein tätig. Die Gerechtigkeit Gottes bezw. Chriſti ſenkt ſich nicht in den Geiſt und das Gemüt des Menſchen ein, ſondern bleibt außer ihm, ihren Schatten auf die Seele werfend, ſo daß Gott um Chriſti willen die Seele für gerecht erklärt, obwohl ſie es innerlich nicht iſt. Als das Organ, welches die Gerechtigkeit Gottes ergreift, erklärte Luther bekanntlich „den Glauben allein“ und wandte ſich mit unerhörter Heftigkeit gegen

die kirchliche Lehre, daß der durch die Liebe lebendige Glaube das Heil bringe. Selbst Protestanten vermögen sich heute vielfach nicht mehr hineinzudenken in den bösen Leumund, in welchen gerade die Liebe durch Luther gekommen ist, nachdem es doch dem modernen Empfinden eigen ist, die Liebe als Kern alles dessen, was man persönliche Gesinnung nennt, über alles zu schätzen, und nachdem die Katholiken von Anfang der Spaltung an nicht ohne Geschick darauf hingewiesen, daß Luthers Fiduzialglaube selbst vom ersten verborgenen Keim der Sehnsucht nach Gott bis zu dem Augenblicke, da die Seele ihrem Schöpfer vertrauensvoll in die Arme sinkt, nichts als ein Moment in der Entwicklung jener inneren Gesinnungen ist, welche die Katholiken unter dem Namen der Liebe zusammenfassen. Auch hier ist Luthers religiöses Grundmotiv wirksam. Er setzt alles daran, um den Glauben als die allein reine, durch keinen menschlichen Zusatz vermischte und getrübte Satzung Gottes im Menschen zu erweisen. Der Glaube, welcher rechtfertigt, ist nach Luther ausschließlich Gottes Tat: Gott glaubt in uns. Um diesen Punkt ins hellste Licht zu stellen, scheut Luther die schärfsten Paradoxien nicht, welche naturgemäß mißverstanden werden mußten: „Der Glaube," sagt er, „rechtfertigt nicht, wenn er nicht ohne alle Werke, auch die kleinsten, ist." „Wenn im Glauben ein Ehebruch begangen werden könnte, er wäre keine Sünde." Ja so felsenfest vertraut er ausschließlich auf das göttliche Werk, daß es ohne Zweifel seine Ansicht ist: Wirkt auch der Glaube notwendig gute Werke, so würde er doch selig machen auch ohne gute Werke und trotz aller Sünden. „Keine Sünde kann den Menschen verdammen als der Unglaube allein."

„Es genügt, daß wir durch die Reichtümer der göttlichen Gnade das Lamm erkannt haben, welches die Sünden der Welt trägt. Von diesem wird uns keine Sünde losreißen, auch wenn wir täglich tausendmal Ehebruch und Mord begehen. Glaubst du, daß so gering der Lösepreis sei, den dieses Lamm bezahlt hat?"

Es hat nur zur Verschärfung und Vergiftung des Kampfes geführt, wenn man derlei Stellen als sittlichen Laxismus gedeutet hat. Luther wollte damit nicht das menschliche Tun des Glaubens und das menschliche Tun der Sittlichkeit einander gegenüberstellen, sondern Gottes Tat und der Menschen Tat. Noch im Vorwort zum Römerbriefkommentar und selbst im Galaterbriefkommentar faßt Luther in katholischem Sinne den Glauben als das rechtschaffene Herz, als die aus dem Vereine aller den inneren Menschen konstituierenden göttlichen und menschlichen Kräfte hervorgegangene Blüte. Versagte nach dieser Auffassung die menschliche Mitwirkung, dann hatte man den toten Glauben. Letzteren gab es natürlich nicht mehr, wenn man mit dem späteren Luther den Glauben als Gottes Tat allein faßte. Darum spottet Luther über diesen angeblich toten Glauben als „ein so gar unnütz, faul, todes Ding, das wie eine tode Fliege winterszeit in einer Ritze stecket, bis daß die liebe Sonne dazu komme und sie lebendig mache."

Ist der Glaube Gottes Tat allein, dann ist er immer wirksam, ganz unabhängig vom menschlichen Willen. Und von hier aus ergibt sich unmittelbar jener zweite Kardinalpunkt, welchen Luther selbst als Mark-

ſtein ſeiner neuen Lehre hinſtellt, die Heilsgewißheit. Die katholiſche Kirche lehrt, daß wir unſer Heil in Furcht und Zittern wirken müſſen, weil wir zwar der unendlichen Barmherzigkeit Gottes, niemals aber der Treue unſeres Herzens in der Mitwirkung mit der Gnade abſolut gewiß ſein können. Nach Luther haben wir auf Gott allein zu ſehen und nicht auf unſer ſittliches Tun. Da ferner nach ihm alle Keime höheren Lebens durch die Erbſünde in uns ausgetilgt ſind, ſo genügt der leiſeſte Funke geiſtigen Lebens, den wir in uns aufglimmen ſehen, zu der freudigen Gewißheit, Gott habe ſein Werk in uns begonnen und werde es zu Ende führen. Ja im Grunde genommen iſt dieſe Gewißheit mit dem, was Luther Glaube nennt, identiſch und ſomit nach ihm der Fels und Anker unſeres Heiles.

Von dem gewonnenen Standpunkte aus können wir die Geneſis der ganzen Ideenwelt Luthers bis in ihre intimſten Falten hinein verſtehen, aber auch jenen modernen Irrtum erkennen, welcher in Luther nur das Gefühl und keinerlei ſpekulatives Syſtem wirkſam ſehen will. Vielmehr iſt es gerade der dogmatiſche Grundgedanke von der Alleinwirkſamkeit Gottes, auf deſſen gewaltſame Durchführung im ganzen Gebiete der Heilsauffaſſung Luther alles ankam, und der, wo er einem Widerſtand begegnete, ihn zu unheimlicher Energie und leidenſchaftlicher Heftigkeit entflammte. Dies gilt auch von jenem Punkt, in welchem Luther am wenigſten ſich ſelbſt und die Konſequenzen ſeines Gedankens erkannte, wo auch naturgemäß die heftigſten Schärfen des von ihm ausgelöſten Kampfes einſetzten, von ſeinem Verhältniſſe zur Kirche. Es iſt keineswegs ſo, wie es nach Denifles Darſtellung ſcheinen könnte, als ob Luther von libertiniſtiſchem Umſturz der kirchlichen Auktorität ſeinen Ausgang genommen und ſein dogmatiſches Syſtem erſt nachträglich ſich zurechtgelegt hätte. Vielmehr war Luther anfangs aufrichtig bereit, der Kirche, wenn ſie ſeine ſpekulative Idee angenommen hätte, ſich zu unterwerfen. Ja ſo feſt war er davon überzeugt, daß die univerſaliſtiſche kirchliche Lebenseinheit zum Weſen des Chriſtentums gehöre, daß er, als er an der allgemeinen Reform der Kirche in ſeinem Sinne zu zweifeln begann und 1522–1525 die vielumſtrittenen Idealgemeinden auf der Grundlage des allgemeinen Prieſtertums experimentieren ließ, dieſelben lediglich als Sammlung der Gläubigen vor der Wiederkunft Chriſti erklärte. So ſehr betrachtete er das Scheitern der kirchlichen Einheit als Vorzeichen des Weltendes.

Es iſt Luther niemals völlig klar geworden, daß von ſeinem Gnadenbegriffe aus folgerichtig ſich gar keine Kirche bilden konnte. Iſt nach Luther jeder Gedanke an menſchliche Mitwirkung beim Heilsprozeſſe ein Frevel an den Majeſtätsrechten Gottes, dann muß es in ungeheuer erhöhtem Maße der Gedanke von einer Kirche ſein, d. h. die Idee, das Heil ſei an ein ganzes Syſtem menſchlicher Vermittlungen gebunden. Iſt es, wie Luther an die Böhmiſchen Brüder ſchreibt, der Heilige Geiſt allein, der durch ſeine innere Salbung einem jeden alles lehrt, der ohne jedes menſchliche Zutun das allein Notwendige, den Glauben, im Menſchen wirkt, dann kann das Bedürfnis einer Gemeinſchaft, aus deren Mitte dem Menſchen untrüglich Gottes Stimme entgegentönt, nicht mehr begriffen werden.

Nach katholiſcher Auffaſſung iſt der Heilige Geiſt in ſeiner Fülle nicht dem einzelnen, ſondern der Geſamtheit verliehen, in welche er deshalb ſo notwendig mit ſeinem Gnadenleben eingegliedert iſt wie mit dem natürlichen Leben. Das göttliche Leben ſtrömt nicht unvermittelt in die Seele ein wie nach Luther, ſondern wird vermittelt durch die menſchliche Natur Chriſti und dann durch die Kirche; dieſe iſt der Leib des Herrn, ſeine ewig ſich verjüngende Menſchheit, die ewige Offenbarung Gottes.

Hiegegen erhob ſich mit unheimlicher Gewalt und Heftigkeit der dogmatiſche Grundgedanke Luthers. Es gibt wohl in der ganzen Geſchichte menſchlicher Polemik nichts, was ſich an Intenſivität leidenſchaftlicher Eruption dem vergleichen ließe, wozu ſich Luther hinreißen ließ, wenn er auf die römiſche Hierarchie und ihre Spitze, das Papſttum, zu ſprechen kam. Die im Gefühl des nahenden Todes geſchriebene Abhandlung „Wider das Bapſtum zu Rom vom Teufel geſtifft“ hat nur eine Parallele in der Literatur, Nietzſches „Antichriſt“, wo aber jenes Aufflackern des Gluthaſſes vom Flügelrauſchen des Wahnſinns umweht wird, während bei Luther alles geiſtesklar und raffiniert berechnet iſt. Und bekanntlich ſchien ihm die Sprache nicht mehr ausreichend für die innere Glut; er vollendete die Schrift nicht, ſondern erdachte die berüchtigten Spottbilder auf das Papſttum, die er als ſein Teſtament bezeichnete, von denen er jedem die Wirkung eines Buches zuſchrieb auch bei den Maſſen, die nicht leſen konnten. Luther war hierin ohne Zweifel ein tiefer Pſychologe, der ſeine Zeit kannte und nach ſeinem Grundſatz handelte: „Wenn der tolle Pobel prächtige Läſterwort hört, fällt er zu und fragt nicht nach Grund und Urſach“. Er brütete über den Einzelheiten der Bilder, und es iſt kein Zweifel, daß der ſie nur oberflächlich beurteilt, der neben den brutal derben Formen nicht die klaſſiſchen Vorbilder und Reminiszenzen wahrnimmt. Sogar ſeine Freunde erſchraken über „die Figuren“, und der heutige Geſchmack macht es unmöglich, in eine Beſchreibung derſelben einzutreten. Luther aber bezeichnete ſich als getrieben von Gottes Geiſt und beklagte ſich zwar, daß Meiſter Lukas das Weibliche nicht beſſer geſchont habe, wünſchte aber im übrigen noch „mehr teufliſche“ Geſtalten.

Das Seelenphänomen, das dieſe letzte Geiſtesarbeit Luthers birgt, iſt bisher nicht zureichend erklärt worden; nur Griſar iſt auf dem richtigen Wege, wenn er die modernen Verſuche, in dem Produkte nur den überſchäumenden Erguß mutwilligen Spottes zu ſehen, energiſch ablehnt und eine tiefe und ernſte Verbindung derſelben mit ſeiner ganzen ſeeliſchen Verfaſſung, ſeinem innerſten Herzensgedanken behauptet. Auf Grund unſerer bisherigen Darlegungen können wir den geiſtigen Boden, aus welchem Luthers heftigſte Polemik, die tiefer als etwas anderes uns in ſeine Seele ſchauen läßt, erwachſen iſt, noch beſtimmter bezeichnen. Wenn nach Luther ſchon die Mitwirkung des Menſchen am eigenen Heile als ein gottesläſterlicher Gedanke zu verwerfen iſt, dann muß umſo mehr eine derartige Durchdringung von Göttlichem und Menſchlichem, wie ſie in der katholiſchen Idee von der Kirche als äußerer Heilsanſtalt und Mittlerin der Gnade liegt, geradezu als etwas Sataniſches und Widergöttliches erſcheinen. Dieſe äußerſte Konſequenz des lutheriſchen Rechtfertigungsgedankens iſt es, welche in den furchtbaren Äußerungen über die

Hierarchie und die katholiſche Prieſterweihe ſich ausſpricht, nicht der Ärger über Palliengelder, Bistumsſteuer und angeblichen Ablaßhandel; er ſelbſt verweiſt darauf, daß Hus das Papſttum innerlich nicht angegriffen, ſondern nur moraliſche Mißbräuche gerügt habe. „Ich aber habe die Lehre angegriffen und dem Papſt das Herz abgebiſſen. Ich glaube nicht, daß der Papſt wiederum wächſt. Der Artikel von der Rechtfertigung hat den Bliß des Papſtes entwurzelt.“ Er, der anfänglich an den Papſt und dann an ein Konzil appelliert hatte für ſeine neue Lehre, war ſich nun bewußt geworden, daß dieſe Lehre jede äußere Kirche entwurzle, und in ſeinen letzten Lebensjahren, da die Kirche ſich anſchickte, auf einem Konzil über ſeine Lehre ſich zu Gericht zu ſetzen, da bäumte ſein ganzes Inneres ſich auf, die dogmatiſche Grundidee ſeines Lebens zu verteidigen und das Papſttum, den Herzpunkt der kirchlichen Einheit, als ſolchen anzugreifen. Nur die feſte Überzeugung, wirklich die höchſte Lebensfrage der Religion zu verteidigen, eine Überzeugung, die auch ſonſt ſich ausſprach in dem Rufe: „So reißt Gott mich dahin“, bildet einen pſychologiſchen Erklärungsgrund für die Glut ſeeliſcher Erregung, die aus ſeiner Polemik gegen die Kirche uns entgegenſprüht. Er nahm ohne weiteres, ſeiner dogmatiſchen Auffaſſung entſprechend, als Antrieb des Gottesgeiſtes, was nur der allerdings gewaltige Trieb einer Idee war, die ſein Inneres mit unheimlicher Kraft beherrſchte und durch die Kämpfe, die ſie in innerer und äußerer Kriſis zu beſtehen hatte, ins Ungeheuerliche erſtarkte.

Dabei leuchtete ein Lichtſtrahl geiſtesklarer Logik ſtets in die aufgeregten Tiefen ſeiner religiöſen Pſyche hinein: war nämlich ſeine dogmatiſche Grundidee richtig, daß auf religiöſem Gebiete Gott allein im Menſchengeiſte tätig ſei und jede Einmengung menſchlichen Tuns als Greuel und Gotteslästerung zu verwerfen ſei, dann war eine Kirche mit den Anſprüchen, wie ſie die katholiſche erheben muß, wirklich Teufelswerk und der Papſt als Stellvertreter Chriſti der Antichriſt, in deſſen Bekämpfung Luther mit der Geheimen Offenbarung an Glut der Farben wetteifern zu müſſen glaubte: „Siehe, ſiehe, wie wallet mein Blut und Fleiſch! Wie gern wollt' es das Papſttum geſtraft ſehen, ſo doch mein Geiſt wohl weiß, daß keine zeitliche Strafe hierzu genug ſei, auch nicht für Eine Bulle oder Dekret!“

Wie ſehr ihm dabei ſeine Grundidee über alles ging, zeigt er beim Blick auf die Wirkungen ſeiner Lehre für die Zukunft Deutſchlands. Mit einer Art prophetiſcher Tragik ſieht er voraus „das Glimmen des zukünftigen Brandes zu Deutſchlands Strafe, den Verfall aller Gerechtigkeit, das Wanken aller Regierungsordnung, das Ende des Reiches“. „Wohl treibt Satan mir in mein Gewiſſen, ich hätte durch meine Lehre das öffentliche Leben verwirrt . . . Aber ich halte ihm entgegen, die Lehre ſei nicht mein, ſondern des Sohnes Gottes. Gott liegt nichts an ganzen Welten, wenn ihrer noch zehn untergingen . . . Den Artikel von der Rechtfertigung will Gott unverſehrt wiſſen; und wenn dieſen die Menſchen annehmen, dann geht kein Staatsweſen und keine Verwaltung zugrunde, wenn aber nicht, dann ſollen ſie ſich die Urſache des Unglücks zuſchreiben.“

„Wer ſich mir aufdringet und will nicht weichen, der ſoll und muß

verloren ſein, weil meine Sache Gottes Sache iſt und ſein das Wort. Darum trotze ich alſo feſt. Ich habe mein Leben daran geſetzt und will dafür ſterben. Darum, wer ſich wider mich ſetzt, der muß zu Trümmern gehen, es ſei denn kein Gott nicht."

Nun begreifen wir auch, warum Luthers Lehre wie ein Schwert hineinfahren mußte in das Herz der Chriſtenheit, nicht etwa bloß Mißbräuche treffend, deren es wahrlich genug gegeben hat, ſondern auch jenen innerſten Lebensnerv verletzend, um welchen das praktiſche Chriſtentum ſeit der Apoſtel Zeiten auch in den idealſten und reinſten Geſtalten ſich bewegt hatte. War es auch wenig, was ein Paulus, Augustinus, Thomas, der menſchlichen Freiheit im Heilswerke übrig gelaſſen hatten, auf dieſem wenigen, das ſie niemals leugneten, beruhte die Möglichkeit einer Kirche, die Möglichkeit, daß ein menſchlicher Faktor das Heil vermittle, indem letzteres zwar von Gott allein geſchenkt wird, aber nur durch die Hand der menſchlichen Geſamtheit, wie das natürliche Leben. Ein viel tieferes geiſtiges Band ſollte dieſe übernatürliche Lebensgemeinſchaft um die Menſchen ſchlingen als alle natürlichen Bande des Blutes. Der Katholik faßt den Einzelnen auf religiöſem Gebiete immer nur als Glied des Ganzen auf, als lebend und atmend in ihm. Nur im Geiſte der Kirche denkend, wollend und fühlend erlangt er die Gewißheit, daß Gott in ihm wirkſam ſei. Mit inniger Verehrung, Hingebung und Liebe umfaßt darum der Katholik die Kirche. Dem Gedanken, ſich ihr zu widerſetzen, widerſtrebt ſein ganzes Innerſtes, und eine Trennung herbeizuführen, die Einheit aufzulöſen, iſt ihm ein Verbrechen, vor deſſen Größe ſeine Bruſt erzittert und ſeine Seele erbebt. Ja, ein Gegenſtand der Bewunderung iſt dem Katholiken das Ideal der Kirche, welche mit zarten Banden die großen Gegenſätze der Menſchheit zur Einheit verbindet, ungehemmt durch Gebirge, Flüſſe und Meere, Sprachen und Sitten, an deren ſtarrem, unbeugſamem Weſen das Schwert des mächtigſten Eroberers zerſchellt. Ihr Friede, vom Himmel gekommen, dringt kühn hinab in die menſchliche Bruſt als irdiſche Entzweiung. Aus allen Völkern erbaut ſie Gottes Haus, in welchem ſich alle zu einem Lobgeſang vereinigen, wie ſich in dem Tempel des harmloſen Dorfes alle die kleinen Feinde und Gegner um das Eine Heiligtum Eines Gemütes verſammeln. Aus dieſen Grundlagen, ſagt Möhler, iſt die Betrachtungsweiſe der Kirche von ſich ſelbſt zuſammengewachſen; aus dieſen floß Cyprians begeiſterte Beredſamkeit. Aus dieſen ſchöpfte Auguſtinus ſeine Ideen über die Kirche, die an Kraft des Gemütes und Tiefe der Gedanken das Herrlichſte enthalten, was über dieſen Gegenſtand geſchrieben wurde. Aus all dem zumal erwärmten ſich ſpäter die ehernen Gemüter des kalten Nordens und ſchmolzen zu einer Glut zuſammen, durch deren Bewegung allmählich alles Silber und Gold unſerer europäiſchen Bildung ausgeſchieden wurde.

Aber nicht das kulturelle, ſondern das religiöſe Moment war es, das die Kirche vor allem zur Ausſcheidung der lutheriſchen Freiheitslehre bewogen hat. Unendlich lehrreich betreffs der Überlegenheit des Standpunktes, mit welchem dabei die Kirche verfuhr, iſt ein Vergleich mit Erasmus, welcher zunächſt vom Standpunkte der Renaiſſancekultur aus

gegen Luther eine Lanze brach. Erasmus, der Abgott des Humanismus, der vielumſchwärmte Geiſtesheros, ebenfalls wie Luther aus einem Auguſtinerkloſter hervorgegangen, war mehr weltmänniſch veranlagt als dieſer. Er war es, der von ſich ſchreiben konnte: „Der Kaiſer ladet mich zu ſich nach Spanien ein, König Ferdinand nach Wien, Margareta nach Brabant, der engliſche König nach England, Sigmund nach Polen, Franz nach Frankreich und alle mit reichen Gehältern.“ Von ihm ſagt man, er habe das Ei gelegt, das Luther ausgebrütet. Aber mit ſeiner Weltanſicht von der freien unverdorbenen Menſchennatur ſtand er der Kirche innerlich weit fremder gegenüber als Luther, bekämpfte ſie aber nur mit vornehmer Skepſis, weshalb Luther mit ſeiner Pſychologie ihm vorhielt, er liebe es, über die Fehler und das Elend der Kirche Chriſti ſo zu ſprechen, daß die Leſer zum Lachen gezwungen würden, ſtatt mit tiefen Seufzern, wie es vor Gott ſein ſollte, Klage zu führen. An Zwingli ſchrieb Erasmus: „Es ſcheint mir, als habe ich ziemlich alles das gelehrt, wie Luther, nur nicht ſo heftig.“ Wie wenig er aber dabei Luther verſtanden hatte, zeigt der Umſtand, daß er gegen das Grunddogma Luthers, die Lehre von der Unfreiheit des Willens, „die Krone ſeiner Schriften“ herausgab, die aber ein Beweis iſt, daß er bis in die Tiefe des religiöſen Problems nicht eingedrungen war. Die nämlichen Humaniſten, welche ihm einſt mit Albrecht Dürer beim erſten Auftreten Luthers zugerufen hatten: „O Erasmo Rotterdame, Ritter Chriſti, reit herfür, neben den Herrn Chriſtum, beſchütz die Wahrheit, ſo werden der Höllen Pforten, der römiſch Stuhl, nit wider dich vermögen,“ ſuchten ihn jetzt gegen Luther aufzuſtacheln, deſſen Erbſündenlehre und Anſicht über das Heidentum überhaupt ein Fauſtſchlag in das Geſicht der Renaiſſance war. Luther war ſich der Gefahr, welche der Einfluß des Erasmus in einer ſo heiklen Frage für ihn bedeutete, wohl bewußt und bat faſt flehentlich, Erasmus wolle nicht gegen ihn auftreten. Als aber dieſer doch gegen ihn ſchrieb, ſchwächlich und ſkeptiſch zurückhaltend und überall die tiefere religiöſe Seite des Problems außer acht laſſend, da nahm Luther Gelegenheit, in ſeiner Schrift vom geknechteten Willen rückhaltlos, ja bis zur äußerſten Schärfe der Paradoxie ſeinen religiöſen Standpunkt darzulegen. Keine andere Schrift iſt im gleichen Maße belehrend für ſeine religiöſe Pſychologie. Seine Anſchauung gipfelt in dem berühmten Bilde: „Der menſchliche Wille ſteht wie ein Reittier in der Mitte zwiſchen Gott und dem Teufel. Steigt Gott in den Sattel, ſo will der Menſch und geht, wie Gott will. Steigt der Teufel in den Sattel, ſo will der Menſch und geht, wie der Teufel will. Es liegt nicht in ſeiner Macht, zu einem von den beiden Reitern zu laufen und ſich ihm anzubieten, ſondern die Reiter kämpfen ihrerſeits miteinander, des Tieres habhaft zu werden.“

Luther wird nicht müde, in dieſer Schrift zu betonen, daß auf der radikalen Leugnung jeder Freiheit des Willens ſein ganzes theologiſches Syſtem beruht, mit ihr ſteht und fällt. „Der Chriſtenglaube geht ganz zugrunde, die Verheißungen Gottes, das ganze Evangelium wird mit Füßen getreten, wenn man glauben müßte, es gebe keine Notwendigkeit für alles, was geſchieht. Dagegen iſt das für die Chriſten der einzige und größte Troſt, daß ſie in allen Widerwärtigkeiten wiſſen, Gott lüge nicht,

ſondern tue alles unabänderlich, gegen ſeinen Willen gebe es keinen Widerſtand, keine Möglichkeit der Änderung, kein Hindernis."

Deshalb war Erasmus ebenſo wie ſeine modernen Verehrer im Proteſtantismus ſo ſehr im Unrechte, daß ſie die Reformation wollten ohne dieſes Dogma, daß ſie aus Luthers Gedankenbau den Grundſtein herausreißen wollten. Gerade in dieſem Punkte verankerten ſich auch die religiöſen Gefühle, welche ohne Zweifel Luthers Seele bewegten und welche es auch waren, die der von ihm entfachten Bewegung den innerſten Halt gegeben haben. Nimmt man dieſen Punkt hinweg, dann fallen alle Stützen und Säulen in Luthers Argumentation zuſammen; dann würde er nach ſeinen eigenen Worten keinen Grund gehabt haben, ſein Werk zu unternehmen.

Viel gerechter iſt darum Luther von der katholiſchen Kirche beurteilt worden, welche gerade in ihren tieferen Schulen und ihren beſten Köpfen das Berechtigte in dem religiöſen Ausgangspunkte Luthers ſoweit anerkannte, daß man neueſtens den Verſuch gemacht hat, zu behaupten, Luthers Ideenwelt ſei überhaupt aus der Thomiſtenſchule gefloſſen. Der gründlichſte Kenner der konfeſſionellen Gegenſätze, Möhler, drückt dies in klaſſiſcher Weiſe alſo aus:

„Drängen wir alles in eine kurze Überſicht zuſammen, ſo ergibt ſich, daß im Proteſtantismus das religiöſe Element die glänzendere, das ethiſche dagegen die dunklere ſei. Das religiöſe Element wird niemand im Proteſtantismus vermiſſen, der nur den Begriff der göttlichen Vorſehung in ſein Gedächtnis zurückruft, den Luther ſich bildete . . . ihm zufolge ſind alle Erſcheinungen in der Menſchenwelt Gottes ſelbſteigenes Werk und der Menſch nur Gottes Werkzeug. Alles in der Weltgeſchichte iſt Gottes unſichtbares Tun, das mittelſt der Menſchen nur ins Sichtbare eingeführt wird. Wer kann hier die religiöſe Anſchauung aller Dinge verkennen? Alles wird auf Gott zurückgeführt. Gott iſt alles in allem."

Luther ſelbſt hat in ſeinem Kommentar zum Galaterbrief dieſen Gedanken auch als die Hauptanziehungskraft für ſeine erſten Anhänger hingeſtellt: „Ich weiß mich's noch wohl zu erinnern, daß Dr. Staubitz, welcher der Auguſtiner Vikar war, im Anfang, da das Evangelium aufging, zu mir ſagte: Das tröſtet mich am meiſten, daß dieſe Lehre des Evangeliums alle Ehre und Preis Gott gibt und dem Menſchen nichts. Nun aber iſt ja am Tage und offenbar, daß man unſerm Herrn Gott nimmermehr zuviel Ehre zumeſſen kann."

Dabei iſt überſehen, daß auch des Menſchen Freiheit zu Gottes Ruhm dienen kann, und auf dieſem Verſehen beruht in letzter Linie der Grundfehler des ganzen Syſtems. Möhler hat dies trefflich dahin ausgedrückt, daß er auf die Konſequenzen hinwies, die aus einem ſolchen Exzeſſe des religiöſen Gefühls für den Gottesbegriff ſelbſt ſich ergeben: „Dem Menſchen fließt in dieſer Weiſe kein Ruhm zu. Ob aber Gott zu rühmen ſei, mag der einſichtsvolle Leſer ſelbſt beurteilen."

Es iſt merkwürdig, daß jene proteſtantiſchen Theologen, welche wie Taube emphatiſch betonen, Erasmus kämpfe gegen Luther für den ſittlichen Charakter der chriſtlichen Religion, ſich gar nicht bewußt werden, daß dieſes Lob einer ganz anderen Seite gebühre, nämlich dem Konzil von

Trient, welches, weit entfernt, mit der ſeichten pelagianiſierenden Argumentation eines Erasmus ſich zu begnügen, in ungeheurer Geiſtesarbeit eine ſorgſame Scheidung des göttlichen und menſchlichen Faktors im Heilswerke vornahm und gerade dadurch am gründlichſten Luthers Syſtem entwurzelte, daß es rückhaltlos die berechtigten Gedanken herausſtellte, ohne die Exzeſſe zu billigen. Rückhaltlos erkannte das Tridentinum an, daß das Heil des Menſchen tatſächlich eine reine, vom Himmel ohne jedes Verdienſt auf ihn niederſteigende Gnade iſt, daß der Menſch deshalb mit dem gefühlteſten Bekenntnis ſeines eigenen Nichts ſich Gott und ſeiner gnadenvollen Veranſtaltung hingeben muß, daß er nur empfangen, alſo leiden kann. In dieſer Demut allein geht der Geiſt in das wahre geſchöpfliche Verhältnis zurück. Wollte er Gott Werke oder irgend etwas anbieten, um durch dieſelben Gott als ſeinen Schuldner darzuſtellen und deſſen Gnade irgendwie als Lohn zu fordern, ſo ſtellte er ſich Gott gewiſſermaßen als ein Gleicher gegenüber; er befände ſich mit dieſem Hochmut außerhalb des geſchöpflichen Verhältniſſes zu ihm. Indem das Tridentinum dies anerkannte, hat es das, was Harnack die unveräußerliche Grundlage jeder Religion nennt, gerettet. Aber indem es betont, daß der Menſch nicht wie ein Stein oder Klotz die Gnade aufnimmt, ſondern wie ein zwar tiefgeſunkenes, aber noch innerlich lebendiges freies Weſen, daß das in ihm noch glimmende edle Feuerfünklein der Seele, von dem ſo innig die Myſtik ſprach, mit dem Brand der Sonne ſich vereinigt und zu gemeinſamer lebendiger Glut entflammt, hat es auch eine Aktivität des Menſchen behauptet, freilich eine ſolche, die in ihrer höchſten Spitze in der freien Anerkennung gipfelt, daß im Heilsprozeß der Menſch nur empfangen, nicht geben kann. So ſcheint der Unterſchied von Luthers Auffaſſung gering und iſt doch von ungeheurer Bedeutung. Dem Tridentinum gebührt damit der Ruhm, daß es in dem gewaltigen Geiſtesſturm der Reformation die Freiheit, das Palladium jeder Kultur, in ihrer tiefſten, religiöſen Wurzel gerettet hat.

Wie ſehr die katholiſche Kirche im ſicherſten Lebensgefühle handelte, wenn ſie Luthers Lehre nicht akzeptierte, beweiſt die Tatſache, daß Luther ſelbſt, der ſeinen Grundgedanken von der Unfreiheit des Menſchen über alle Teile des kirchlichen Lehrgebäudes hinweg zu einem feſtgeſchloſſenen ſpekulativen Syſtem ausbaute, gerade in ſeinen höchſten Spitzen dieſen Grundgedanken umzubiegen und abzubrechen ſich gezwungen ſah. Dies haben proteſtantiſche Theologen, wie Taube, indem ſie von einem unchriſtlichen, fataliſtiſchen, mechaniſchen Gottesbegriff Luthers reden, bis zu einem Grade betont, daß wir hierin ſogar Luther in Schutz nehmen müſſen, weil gerade er die Freiheit und Heiligkeit Gottes oft in ergreifendſter Weiſe betont. Wir müſſen es auch Luther als Verdienſt anrechnen, daß er, der hart oft an der Grenze des Pantheismus ſteht, dieſe Grenze niemals überſchritten hat, ſo ſehr auch einzelne Ideengänge der Myſtik auf dieſen Weg verlocken konnten.

Ebenſo iſt es offenbar das nämliche religiöſe Gefühl, das ihn hinderte, den gefährlichen Prädeſtinationsgedanken etwa mit der Rückſichtsloſigkeit eines Kalvin auszubauen. Und wenn man die entſetzlichen Äußerungen eines Kalvin, Beza und Zwingli über Gott als Urheber des Böſen kennt,

ſo wird man in dieſer Weiſe die Scheu vor der Heiligkeit Gottes bei Luther niemals verletzt fühlen, auch nicht in bezug auf den „verborgenen Gott“, welchen er den „geoffenbarten“ gegenüberſtellt. Er wollte damit nicht die ſittliche Antinomie in Gottes Weſen eintragen wie Kalvin, welcher ſich nicht ſcheute zu ſagen, Gott ſchleiche ſich in die Gemüter der nicht Auserwählten ein und wirke in ihnen einen Schein von Gutem, um einen Vorwand zu ihrer Verdammung zu haben. Luthers deus absconditus bedeutet, ſo ſehr dies ſelbſt proteſtantiſche Theologen verkennen, eine Antimonie der menſchlichen Vernunft, nicht der Offenbarung und des göttlichen Weſens.

Unſerer Theſis, daß der Schlüſſel zu Luthers religiöſer Pſychologie eine die ganze Vorſtellungswelt mit übermächtigem Banne beherrſchende dogmatiſche Zentralidee iſt, an der alles gemeſſen ſein will, widerſpricht jene moderne Richtung in der proteſtantiſchen Theologie, welche für die erſte Phaſe in Luthers Entwicklung auch bei Denifle und Weiß Sukkurs erhalten hat, wenn ſie behauptet, Luthers Grundtendenz ſei geweſen, jedes Dogma zu ſtürzen und mit ſeinem Fiduzialglauben die Geſinnung allein als das Entſcheidende hinzuſtellen. So weit kann die wiſſenſchaftliche Kritik irre gehen, wenn ſie an Luther von modernen ſtatt von mittelalterlichen Geſichtspunkten aus herantritt. Niemals hat Luther ein ſolches dogmenloſes Chriſtentum vertreten, auch nicht ſein „ungebrochener Genius“. Es iſt ganz falſch, daß erſt die Orthodoxie dogmatiſche Gedanken aus dem gemacht habe, was urſprünglich nur in einem höheren geiſtigen Sinne die Hingebung des menſchlichen Lebens an Gott habe bedeuten ſollen. Für eine ſolche Gedankenformulierung fehlten bei Luther die philoſophiſchen Vorausſetzungen des 18. und 19. Jahrhunderts. Das, was der moderne Menſch „perſönliche Geſinnung“ nennt, und was nach dieſer Auffaſſung das Schibboleth des urſprünglichen Luther geweſen ſein ſoll, kennt Luther überhaupt nicht, da nach ſeiner Erbſündenlehre die tiefſte Wurzel zu perſönlicher Eigenbetätigung aus der Seele ausgerottet iſt. Ja Luther überſpannt den alten Glaubensbegriff in einer Weiſe, daß er gegen Erasmus behauptete, falls ein Menſch in bezug auf den geringſten Glaubensartikel ſelbſt in unverſchuldetem Irrtum ſei, müſſe er, wenn er ſelig werden wolle, vor ſeinem Ende erleuchtet werden. Wenn ein Ring an der Kette entzwei, ſo ſei die ganze Kette entzwei. Darum „rund und feſt alles gegläubt oder nichts gegläubt“. Die Rationaliſten haben Luthers Freiheitspredigt ebenſo gründlich mißverſtanden wie die Bauern. Wer glaubt, Luther ſei ein Mäzen moderner Toleranz im Sinne der Duldung verſchiedener religiöſer Überzeugungen geweſen, überſieht dabei alles. Feuriger hat kein Fürſt der Scholaſtiker jemals gegen die geſellſchaftsauflöſende Anarchie des religiöſen Denkens gekämpft als Luther. Zwiſchen ihm und der Neuzeit iſt eine unüberſchreitbare Kluft befeſtigt. Wenn man ſagt, in Luther ſtecke Kant und Fichte, ſo iſt das in dieſer Allgemeinheit irreführend, da Kant ſich auf das Allerheftigſte gegen das wandte, was den Herzpunkt in Luthers religiöſer Pſyche darſtellt, gegen ſeinen Gnadenbegriff. Erklärt er doch in ſeinem theologiſchen Hauptwerk „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit ſchärfſter Pointe gegen Luther, himmliſche Einflüſſe in ſich wahrnehmen und in ihnen anfühlen

zu wollen, daß ſie Wirkungen nicht der Natur, ſondern der Gnade ſeien, wäre theoretiſch ausgeſprochener Wahnſinn, praktiſch der Umſturz der moraliſchen Religion, weil hienach der Menſch das ſittlich Gute, ſtatt es ſelbſt aus ſich hervorzubringen, als Gabe eines anderen Weſens erwarte, mithin durch Nichtstun zu gewinnen meine. Ein ſchärferer Gegenſatz, als er zwiſchen der religiöſen Grundanſchauung Kants und Luthers klafft, läßt ſich überhaupt nicht denken.

So berechtigt es deshalb iſt, wenn Grisar das moderne Lutherbild, welches den Reformator als Kulturheros verherrlicht und zum Urheber der modernen Gewiſſensfreiheit macht, als unwiſſenſchaftlich erklärt, ſo wenig darf man überſehen, daß direkte Verbindungslinien von Luther zu Kant und den idealiſtiſchen Syſtemen ſeiner Nachfolger laufen. Daß der Kardinalpunkt ſeines Syſtems, die Idee der Alleinwirkſamkeit Gottes, zwar zunächſt religiös beſtimmt iſt, aber ins Philoſophiſche und Metaphiſche notwendig umſchlagen muß, liegt auf der Hand. In der Schrift „De servo arbitrio“ ſtellt er den berühmt gewordenen Satz auf: „Wie Gott Alles allein geſchaffen hat, ſo bewegt er auch alles allein mit der Bewegung ſeiner Allmacht, treibt es und reißt es fort; ihr kann ſich nichts entziehen oder ſie ändern, ſondern notwendig folgen und gehorchen ſie alle.“ Immer wiederholt Luther den Satz „esse omnia absoluta et necessaria“, alles geſchieht mit abſoluter Notwendigkeit, nicht bloß im Menſchen, ſondern in allen Dingen. Luther leugnet klar die Freiheit im philoſophiſchen Sinne und zwar ſchon im Paradieſesſtande, von deſſen Schilderung ſeine ganze Heilsaufgabe ſeinen Ausgang nimmt. „Es iſt ein gottloſes Philoſophieren, wenn man behauptet, im Menſchen ſei liberum arbitrium zur Bildung gerechten Urteils und guten Willens, oder Sache des Menſchen ſei die Wahl zwiſchen Gut und Bös, Leben und Tod. Wer ſo redet, weiß nicht, was der Menſch iſt und verſteht gar nicht, wovon er ſpricht“ (Griſar I, 568). „Wer dem Menſchen den freien Willen zuteilt, ſpricht ihm die Gottheit zu und begeht das ärgſte Sakrileg.“ „Dem Worte Freiheit ganz den Abſchied geben, wäre das ſicherſte und frömmſte Werk“ (559).

Es iſt klar, daß ſich von hier aus eine ganz neue philoſophiſche Auffaſſung des Verhältniſſes von Gott und Welt ergeben mußte. Wer die geſchöpfliche Freiheit leugnet, hebt die des Schöpfers in der Wurzel auf. Iſt Gott der allein Handelnde in allen Dingen, dann iſt er auch nur die einzige Subſtanz, und alle Geſchöpfe ſind nur flüchtige Modi derſelben. Luther hat dieſe Konſequenz abgewehrt, aber er hat ſie indirekt unvermeidlich herbeigeführt. Mit aller nur denkbaren Heftigkeit betonte er, daß etwas wahr, gut und böſe nur ſei, weil Gott es ſo will. Das heidniſche Fatum ſchwebte nicht ſo ſchrecklich unberechenbar über den Menſchen, wie der „verborgene Gott“, deus majeſtatis, Luthers. Darum finden wir bei Luther weit ſchärfer als bei Spinoza, Fichte (in ſeiner 2. Periode) und Schopenhauer betont, daß die oberſte ſittliche Aufgabe des Menſchen die Selbſtvernichtung des Willens und der Individualität ſei, um zur Verſchmelzung mit dem Alleinen zu gelangen.

Daß der Spinozismus die unmittelbare logiſche Konſequenz der Annahme einer unbeſchränkten, göttlichen Willkürmacht iſt, hat kein Ge-

ringerer als Leibniz betont, welcher dieſen Gedanken Luthers in der philoſophiſchen Ausprägung, die ihm Deskartes gab, unabläſſig als die Zerſtörung des theiſtiſchen Gottesbegriffes erklärte: „Wenn man behauptet, daß die ewigen Wahrheiten der Geometrie und der Moral und folglich auch die Regeln der Gerechtigkeit, Güte und Schönheit die Wirkung einer freien und willkürlichen Wahl des Willens Gottes ſind, ſo ſcheint es, daß man ihm damit ſeine Weisheit und Gerechtigkeit, oder vielmehr den Verſtand und den Willen nimmt und nur eine gewiſſe, rechtloſe Macht übrig läßt, aus der Alles hervorgeht, ein Weſen, das vielmehr den Namen Natur als den Gottes verdient. Denn wie kann der einen Willen haben, der die Idee des Guten nicht zum Objekt, ſondern nur zu ſeiner Wirkung hat?“ (Gerh. IV 344, 299 und allenthalben.)

Indem ſo Luther ſeinen Deus absconditus über den geoffenbarten Gott erheben und ihn dem auch im Menſchengeiſt leuchtenden, ſänftigenden Lichte der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit entrücken wollte; indem er, um auf die eine Sonne jeden Strahl zu häufen, ſogar das, was die Myſtik mit Tauler ſo ängſtlich gehütet, das „edle Feuerfünklein der Seele“, die Willensfreiheit, auslöſchte, hat er, ohne es zu wollen, den Grund zum modernen pantheiſtiſchen Gottesideal gelegt. Luthers in ſeinem Ausgangspunkt gewiß tief religiös gemeinter Satz: „Nichts iſt ſeiner Natur nach gut, nichts iſt ſeiner Natur nach ſchlecht, der Wille Gottes allein macht es gut oder ſchlecht“ (Griſar I 170), ſteht nach Leibniz über der Eingangspforte zur Gotteslehre Spinozas.

Der dieſen Weg von Luthers Religion zur modernen Philoſophie betreten hat, war neben Fichte der Vater der modernen Theologie, Schleiermacher, der durch dieſes Bündnis alles entwurzelt hat, was Luther als Artikel des ſtehenden und fallenden Evangeliums erklärt hatte, und der damit den Proteſtantismus in die bis heute dauernde Kriſis geſtürzt hat. Er leitete, wozu Luther allerdings ſchon auf dem Wege war, die abſolute Unfähigkeit des Menſchen zu freiem Handeln nicht aus Adams Fall, ſondern aus dem Weſen Gottes her. Er ſetzte entſchloſſen an Stelle des lutheriſchen Gnadenbegriffes die causa coacta des Spinoza. Damit waren die gefürchteten Antinomien in Luthers Syſtem mit einem Schlage aufgehoben, aber auch Luthers Religion ſelbſt. Die Sünde, jene furchtbare Realität in Luthers Syſtem, wurde zur notwendigen Eigenſchaft des Endlichen, und Albrecht Ritſchl, von ſeinen Schülern der letzte lutheriſche Kirchenvater genannt, ließ nur mehr eine Schwachheits- und Irrtumsſünde gelten. Das Heidentum, nach Luther ein totes Meer, wurde jetzt von der religionsgeſchichtlichen Schule verherrlicht als der Lebensbaum, der ganz aus eigener Kraft das Chriſtentum als ſeine natürliche Blüte erzeugt hat. Statt der feurigen Predigt über den Tod Chriſti erſcholl ſelbſt in proteſtantiſchen Kirchen die Kunde, Chriſtus ſei nur ein Mythus geweſen. Ja ſelbſt Nietzſches „Zarathuſtra“ wird als Evangelium gepredigt und der Gedanke, der Kern des Chriſtentums ſei mit der Marxiſtiſchen Formel von dem Mehrwerte identiſch.

Das vierte Reformationsjubiläum bringt infolge dieſer Verhältniſſe, in die der Proteſtantismus ſelbſt eingetreten iſt, eine gewaltige Entſpannung des Kampfes, ſoweit der Gegenſatz zur katholiſchen Kirche in Betracht

kommt. Nicht als ob wir uns der inneren Kriſis freuen wollten, in welche der Proteſtantismus verwickelt iſt. Denn es kommt die Zeit, da alle Vertreter des Gottesgedankens zu einem heiligen Bündnis gegen die Anarchie des Gedankens und der Sitte werden zuſammentreten müſſen. Aber wer wollte leugnen, daß die Sprache eines Harnack und anderer und ihre wiſſenſchaftlichen Sympathien für die Einrichtungen und Verdienſte der katholiſchen Kirche unſer deutſches Vaterland dem konfeſſionellen Frieden unendlich nähergebracht haben als die ältere orthodoxe Polemik, die im Katholizismus nur Babylon und Antichriſt erblickte, eine Sprache, welche aus der individuellen Pſyche eines Luther heraus begreiflich war, die aber im Munde von Generationen und Jahrhunderten die Volkskraft und nationale Einheit in der Wurzel vergiften mußte! Gleichſam als Echo auf dieſen veränderten Ton der Polemik iſt es anzuſehen, wenn die katholiſche Geſchichtſchreibung ſich entſchloſſen hat, alte verbitternde Lutherlegenden wie jene von ſeinem Selbſtmorde u. a. mit Griſar zu dem alten Eiſen zu werfen, wohin ſelbſt ſolche wie das Turmerlebnis ohne Schaden nachfolgen könnten. Wir Katholiken wollen in dieſem ernſten vaterländiſchen Augenblicke die Heiligkeit des Burgfriedens nicht einmal durch die Frage ſtören, wie es heute um Deutſchland ſtünde, wenn der 30jährige Krieg es nicht auf das Sterbelager geworfen und den fremden Nationen den gewaltigen Vorſprung auf dem Schauplatze des europäiſchen Völkerringens verſchafft hätte, den nur die tiefſte Entflammung der deutſchen Kraft jetzt ausgleichen kann. Nicht einmal die Frage wollen wir ſtellen, was Luther hätte wirken können, wenn nicht gerade dieſe dogmatiſche Grundidee ſein Leben beherrſcht hätte, er der Mann mit dem tiefen religiöſen Gemüt, welches ſo edle Perlen in ſeinen Liedern und Schriften verſtreut hat, der Mann mit dem gewaltigen Willen, der ſeine Sache mit einer maßloſen Energie ins Werk ſetzte, mit welcher ſelten in der Geſchichte eine Idee durchgeführt wurde, der Mann mit dem großartigen Sprachgenie, der zu den wirklichen Sprachſchöpfern unſerer Nation gehört. Beruht doch gerade hierin die unheimliche Gewalt ſeines Einfluſſes auf die Volksmaſſen, und ein Nietzſche, der nicht müde wird, Luther den groben und wüſten Bauer zu ſchelten, dem die ſüdländiſche Delikateſſe und Feinſinnigkeit des Geiſtes gefehlt habe, er hat öfter ſein Beſtes an Sprachbildern und Farben aus Luthers Brunnen geſchöpft. Namentlich Luthers deutſche Bibel war geradezu eine Hauptſchule von Nietzſches Stilkunſt.

Was uns heute vor allem nottut, iſt der innere Friede. Die Religion Jeſu Chriſti, des ewigen Friedensfürſten, darf nicht mehr dazu dienen, uns im Heiligtum unſeres vaterländiſchen Empfindens zu entzweien. Nicht als ob wir dabei an religiöſe Gleichgültigkeit oder gar an eine Nationalkirche denken ſollten. Wir Katholiken werden von dem Ideale der Weltkirche und ihren unendlich erhabenen Einheitsgedanken niemals laſſen. Der Gedanke einer inneren Verſchmelzung der Konfeſſionen iſt eine Utopie, welche ſich nur verwirklichen ließe, wenn der Krieg uns die ſchrecklichſte aller Folgen, den religöſen Indifferentismus, bringen würde. Wie der deutſche Geiſt ſelbſt auf dieſem verhängnisvollen Gebiete gegenüber anderen Völkern ſeine ehrliche Art nicht verleugnet hat, wie die traurige Spaltung in ihrem erſten Urſprung bei uns trotz vieler weltlicher

Beimiſchungen das innerſte Streben beider Teile nach Feſthaltung des reinen Chriſtentums nicht verleugnet hat, ſo möge es höchſte Ehrenſache des deutſchen Geiſtes ſein, den Zwiſt wieder auf dieſes höchſte und reinſte Geiſtesgebiet einzuſchränken und dabei in allen auf das Patriotiſche bezüglichen Fragen nicht bloß bürgerliche Duldung zu pflegen, ſondern ehrliche chriſtliche Liebe. Dies können auch wir Katholiken tun, unbeſchadet aller Feſtigkeit in den unerſchütterlichen Grundlagen unſeres Glaubens, aber vertrauend, daß die Vorſehung auch dieſen ſchmerzlichen Riß im Herzen der Chriſtenheit höheren Zwecken dienſtbar mache, nicht in dem nivellierenden Sinne eines Hegel und Schelling, ſondern in dem tiefkatholiſchen Sinne eines Görres. Er ſieht in wunderbar geiſtvoller Weiſe in der elliptiſchen Spirallinie das Symbol aller höheren Geſchichte, in welcher eine gleichförmig beſchleunigte, anſteigende Bewegung mit der irdiſch beharrlichen kämpft, wobei die Ellipſe ſtets in ihrem Laufe ſich verengt und ihre Wiederkehren in ebenſo vielen Wendungen eine Beziehungsachſe umkreiſen, mit der ſie endlich zuſammenfallen. Indem der moderne Proteſtantismus in ſeiner größeren Maſſe das Übernatürliche im Chriſtentum aufgegeben hat und eine ausgeſprochene Diesſeitigkeitsrichtung in Wiſſenſchaft und Leben einſchlägt, bringt er uns dieſem Ziele ſichtlich näher: „In dem Streite, den Glauben und Wiſſen durch alle Zeiten ſtreiten, liegt die innerſte Wurzel des Zwiſtes. Was im Gebiete des Glaubens den Proteſtantismus von der alten Kirche geſchieden hält, iſt ein und dasſelbe Prinzip, das in verſchiedenen Bildungen verlarvt doch immer das gleiche bleibt. Das iſt der doppelte Januskopf, unter deſſen zwiefacher Signatur alle Dinge dieſer Welt ausgehen und in ihrer irdiſchen Befangenheit ſich nie des eingeborenen Zwieſpaltes entſchlagen können. Das eine Haupt bergend unter dem Sternenſchleier, der Sibylle Antlitz in edlen, ernſten, ſtrengen Zügen; das dunkle, begeiſterte Auge zu höheren Welten aufgehoben, deren Licht aus ſeinen Tiefen wiederſtrahlt; der Mund geöffnet zu einem gewaltigen Chorale, in dem ſie in ſchweren, dunklen, feierlichen Tönen, die langſam durch die Gewölbe des Himmels gleich fernem Donner rollen, die Apokalypſe des Alls und der Geſchichte ſingt; das andere Haupt unter Helmes Dach, feſt, keck, ſcharf in allen Zügen, die Augen trotzig im eigenen Lebensfeuer ſprühend, in Blitzſchlägen die innere Gedankenwelt entladend, von den Lippen fließend Heldengeſang, das Epos der Geſchichte. Aber beide, die Sterbliche und die Unſterbliche, in ihrer irdiſchen Erſcheinung angeſehen, ſind doch einem Körper aufgeſetzt. Wohl ſteht die höchſte Idee in ihrer wandelloſen Beſchloſſenheit über dem Weltenlauf. Aber in ihrem Eintritt in die Zeiten hängt ſie von der Faſſungskraft der letzteren ab. Je weiter ihr Gedankenkreis, je größer die Brennweite des Weltſpiegels, umſo tiefer wird er in die Abgründe des Himmels dringen, umſo ſchärfer ſeine verborgenen Wunder wiedergeben . . . In der elliptiſchen Spirallinie wird das Verkürzen der Perioden ſowie die zunehmende innere Differenz mit der Annäherung an die Mitte leicht gedeutet, zugleich aber auch dargeſtellt, in welcher Weiſe Wendepunkte, die wie die Reformation in ihrer Richtung wirklich rückläufig ſind und von der Mitte ab zum Endlichen hinführen, doch als notwendige Durchgangspunkte ſich ergeben, die in dem, was an ihnen

edle Begeiſterung iſt, zu einer noch größeren Näherung führen." In der Tat ein überraſchend frappantes Bild. Zur Zeit Luthers drehte der Kampf ſich noch um das gemeinſame Übernatürliche, heute hat ſich der Gegenſatz unendlich erweitert und in demſelben Maße die Heftigkeit der Spannung abgenommen. Sollte dies ein Zeichen für eine endliche Löſung der Kriſis ſein, an welcher die Kraft der großen Geiſter wie Leibniz und Boſſuet zerbrochen iſt? Die innere Entwicklung der Dinge iſt ſeit Görres in Sturmesſchritten vorangeeilt. Der innere Prozeß der von Luther entfachten Bewegung hat ſich nach allen Seiten in 400 Jahren bis zur äußerſten Konſequenz ausgewirkt.

Die Spaltung wird nicht ewig ſein wie die Kirche. Wie es auch gehen möge: Der übernatürliche Lebensgedanke der Kirche wird neuverjüngt aus dem gewaltigen Prozeſſe hervorgehen. Eine neue Zeit wird ihr neue Kämpfe ganz anderer Art bringen, bis ſie, die unbefleckte Braut Chriſti, die Menſchheit zur Sternenhöhe der ewigen Ideale emporgeführt hat. Dieſer Gedanke ſchwebt als ein verſöhnender Lichtſtrahl über dem wogenden Meer des Kampfes.

2. Leibniz und der deutſche Idealismus.[1]

Am 14. November 1716 abends 9 Uhr ſtarb in Hannover Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz. Der Fürſtenhof, welcher dem großen Manne nicht bloß die Hauptfrüchte eines unvergleichlichen Gelehrtenlebens verdankte, ſondern auch einen Kurhut und eine Königskrone (England), folgte der Einladung zur Leichenfeier nicht. Des Leibniz Feind und kleiner Nebenbuhler Eckhart begleitete als einziger Leidtragen-

[1]) Hochland 1916/17 Heft 1 (Zum Leibnizjubiläum). Ich gebrauche das Wort Idealismus im weiteſten Sinn und ſtimme hier Carl Jentſch bei, welcher ſagt: „Daß man mit dem Wort Idealismus drei ganz verſchiedene Begriffe verbindet, richtet viel Verwirrung an. In ſeinem urſprünglichen und echten Sinn, bei dem man hätte bleiben ſollen, bedeutet das Wort den Charakter des Menſchen, der nicht auf zufällige Anſtöße hin und nicht von ſchlechten Begierden getrieben, ſondern nach Ideen (Muſterbildern) und Grundſätzen handelt, der darnach ſtrebt, das Wahre zu erkennen, das Gute und das Schöne zu verwirklichen. Zweitens verſteht man unter Idealismus die Anſicht Kants, daß wir die Dinge erkennen, nicht wie ſie ſind, ſondern wie wir ſie uns vorſtellen; und drittens die ſchon zurückgewieſene Anſicht Hegels, daß die abſolute Idee die Weltſchöpferin ſei." (Zukunft 1918, 291.) Daß Leibniz in ſeinem Syſtem und namentlich in ſeinem Gottesgedanken alle jene Wahrheitsmomente vereinigt, die im Idealismus Kants und ſeiner Nachfolger zerſplittert und verzerrt ſind, wird die nachfolgende Darſtellung erweiſen. Ich glaube, daß wir heute weſentlich günſtiger über Leibniz' Verhältnis zur philosophia perennis urteilen können als es ſeinerzeit noch v. Noſtitz-Rieneck (Philoſ. Jahrb. 1894, S. 4 ff.) getan. In den Briefen an Seckendorff bezeichnet Leibniz die Lehre des Plato und Thomas als den Marmor, aus dem das wahre philoſophiſche Syſtem mit Hilfe der Mathematik und Naturwiſſenſchaft gemeißelt werden müſſe. Namentlich ſeine im folgenden Aufſatz gezeichnete Stellung zu dem von Spinoza und Deskartes umſtrittenen Zweckgedanken zeigt, wie er die Philoſophie der Vorzeit zu benützen und nach ſeinem Ausdruck „das Gold aus den Schlacken, den Diamanten aus der Grube" zu ziehen verſtand.

der den Sarg des Mannes, um deſſen Gunſt bei Lebzeiten Kaiſer und Königinnen gewetteifert hatten. Deutſchland weiß bis zur Stunde die Stätte ſeines Grabes nicht. Die Berliner Akademie fand damals kein Wort des Gedenkens für ihren Stifter. Die Londoner Akademie, welche dereinſt den jungen Leibniz zu ihrem Milglied ernannt hatte, ſchwieg von dem ſiegreichen Rivalen ihres Newton, den England wie einen Fürſten begrub. Nur in der franzöſiſchen Akademie las am erſten Jahrestage ſeines Todes Fontenelle eine Gedächtnisrede auf ihn. Er ſaß am Platze Boſſuets, des Biſchofs von Meaux, der mit Leibniz die berühmten Verhandlungen über den Kirchenfrieden geführt hatte.

Hundert Jahre blieb der geiſtige Schatz, den Leibniz zurückgelaſſen, überhaupt vergraben. Nicht lange vor Ausbruch des Weltkrieges erſt vereinigten ſich die europäiſchen Akademien und zwar merkwürdig genug auf franzöſiſchen Vorſchlag, um eine Geſamtausgabe ſeiner Werke vorzubereiten.

Auf den einzelnen Wiſſenſchaftsgebieten iſt der Stern des Leibniz ſeit mehreren Jahrzehnten im Steigen begriffen. Seitdem Du Bois-Reymond im Kriegsjahre 1870 in der Berliner Akademie in ſeiner Rede über „Leibniziſche Gedanken in der modernen Naturwiſſenſchaft“ den Ausſpruch tat, ſchon die Leiſtungen des Leibniz auf dem Gebiete der mathematiſchen Phyſik allein ließen ihn, ſelbſt wenn man alles andere abziehen würde, als einen der gewaltigſten Geiſter erſcheinen, hat man auch auf anderen Gebieten begonnen, in Leibniz ſtatt des gelehrten Polyhiſtor den Grundleger und Bahnbrecher exakter Wiſſenſchaft zu erkennen. Die Art und Weiſe, wie er die Entdeckung des Carteſius vom „Maße der Kräfte“ verbeſſerte, war zwar zu ſeiner Zeit heftig umſtritten; heute aber iſt ſie als geniale Intuition anerkannt, worin er das letzte und gefeiertſte Prinzip der modernen Naturwiſſenſchaft antizipierte, nämlich die Lehre von Helmholtz, daß die Kraft der Lokomotive, die tobende Gewalt des Niagarafalles, die unwiderſtehliche Macht des vorrückenden Gletſchers, die Stärke unſerer Muskeln, der Klang unſerer Stimme nichts als verwandeltes Sonnenlicht ſei. Aus ſolchen Einſichten und Vorahnungen heraus konnte er das ſtolze Wort ſprechen, daß Deutſchland in der Wiſſenſchaft Europa die Spitze bieten könne. (Vgl. Kiefl, „Leibniz“ in Kirchheims Weltgeſchichte in Charakterbildern.)

Eines fehlte bisher in der Würdigung des größten deutſchen Genius auf wiſſenſchaftlichem Gebiete, das einigende Band, welches die Leiſtungen des Leibniz auf philoſophiſchem und theologiſchem, mathematiſchem und naturwiſſenſchaftlichem, hiſtoriſchem, juridiſchem und ſprachwiſſenſchaftlichem Gebiete verknüpfte, ſo daß es der oberflächlichen Beurteilung immer wieder ſchien, als hätten Zufall und Laune ſo ungleichartige Dinge in einem Geiſte zuſammengehalten. Die neueren Quellenpublikationen, namentlich die Auffindung der politiſchen und ſtaatswiſſenſchaftlichen Schriften des Leibniz, haben dieſes einigende Band in helles Licht geſetzt. Deutſchlands Größe war das Ideal, das wie ein leuchtender Stern ſeinem ganzen Lebenswerk die Richtung gab und das ihn von einem Wiſſenſchaftsgebiet in das andere trieb, um die Grundlagen für ſeine hohen, vaterländiſchen Ziele zu ſchaffen. Um nur ein Beiſpiel zu nennen: als der jugendliche Diplomat in Paris ſeine mathematiſchen Entdeckungen machte, die mit einem Schlage ihn zum Rivalen der erſten wiſſenſchaftlichen Bahn-

brecher ſeiner Zeit erhoben, geſtand er, ſein Zweck bei dieſen Studien ſei der, durch Auffindung einer wiſſenſchaftlichen Methode die Schlichtung der konfeſſionellen Kontroverſen herbeizuführen und ſo den Zwieſpalt im Herzen Deutſchlands zu überwinden.

Wenn ich zum 200. Todestage des Mannes im folgenden die vaterländiſche Idee des Leibniz kurz zu zeichnen verſuche, ſo ſoll damit nicht eine erſchöpfende Schilderung ſeiner gewaltigen politiſchen Wirkſamkeit beabſichtigt ſein, welche ſelbſt der Geſchichtſchreibung vielfach bis zur Stunde ein verborgenes Land geblieben iſt, ſondern ich will nur zeigen, welches Bild von Deutſchlands Größe dem Geiſte des Leibniz vorgeſchwebt hat und worin er die Wurzeln deutſcher Kraft geſehen hat.

Aus ſeiner Vaterſtadt Leipzig wurde der junge Leibniz durch Verweigerung der Promotion vertrieben. Die älteſte deutſche Univerſität ſtieß den größten deutſchen Genius von ſich, eine Tragik, welcher die akademiſche Jugend beim glänzenden Leipziger Univerſitätsjubiläum 1909 in dem Bilde des Feſtzuges „Auszug des Leibniz von Leipzig“ zarten Ausdruck gab. In Nürnberg führte ihn ein glücklicher Stern zu dem geſtürzten Mainziſchen Miniſter Boineburg, der bei der erſten Begegnung das Genie des Jünglings entdeckte. Er nahm ihn mit nach Frankfurt und verſchaffte dem Vierundzwanzigjährigen 1670 eine Stelle als Rat am oberſten Richterkollegium in Mainz.

Das Kabinett des Kurfürſten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, eines der edelſten Fürſten, welche der deutſche Boden hervorgebracht hat, war der Brennpunkt der vaterländiſchen Geſchichte; an den Ideen dieſes Fürſten von Freiheit und Ruhm des deutſchen Vaterlandes fing der jugendliche Genius um ſo mehr Feuer, als gerade damals der verhängnisvolle Wendepunkt des europäiſchen Staaten- und Völkerlebens eintrat, wo der überſchäumende Ehrgeiz Ludwigs XIV. das europäiſche Gleichgewicht, die oberſte Staatsmaxime des Kurfürſten von Mainz, bedrohte.

Ludwig XIV. hatte, ſeit langem durch reiche Penſionen deutſche Fürſten und Staatsmänner für ſeine Zwecke erkaufend, mit dem Einfall in die ſpaniſchen Niederlande 1668 den europäiſchen Frieden gefährdet, damit aber ſich den Kurfürſten von Mainz, ſeinen bisherigen Freund, zum Todfeinde gemacht. Während nun der Kurfürſt in ungeſtümem Feuereifer Frankreich durch Förderung der Tripelallianz reizte und andererſeits der mit ihm wiederverſöhnte Boineburg in der Gier nach perſönlichen Vorteilen unſicher zwiſchen Paris und Wien hin und her ſchwankte, zeigte der junge Leibniz ſein diplomatiſches Genie in der Art und Weiſe, wie er das Problem der politiſchen Lage Europas auffaßte.

In drei Tagen entwarf Leibniz im Auguſt 1670 in Schwalbach eine Denkſchrift über „Die Sicherheit des Reiches“, welche noch heute Beachtung verdient und das patriotiſche Ideal des Jünglings in glänzenden Farben zeichnet. Der Verfaſſer entwirft im Eingange ſeiner Schrift ein Bild von der Krankheit des deutſchen Staatskörpers und ihren „Urſprüngen und Quellen“. Das Deutſche Reich trage in ſich die Garantie der ſelbſtändigen Exiſtenz. Die Leute ſeien herzhaft und verſtändig, das Land fruchtbar, die Bedingungen der Induſtrie günſtig. Aber den tatſächlichen Zuſtand des Reiches findet Leibniz ſo, daß ein innerlicher oder äußer-

licher Hauptkrieg die deutſche Republik auf einmal ſtürzen könne. „Dagegen wird ganz blind, ſchläfrig, bloß, offen, zerteilt, unbewehrt und notwendig entweder des Feindes oder des Beſchützers Raub ſeyen." Rührend iſt des Leibniz Klage über die ſchwerfällige, nie zu einer durchſchlagenden Aktion taugliche Reichsverfaſſung und die Schläfrigkeit des perennierenden Reichstags zu Regensburg. Da eine „Union des ganzen Reichs auf öffentlichem Reichstage" ihm als ein „deſperates, faſt unmögliches Werk" erſcheint, ſo wünſcht er eine Allianz der Hauptreichsſtände, die der Gefahr am nächſten ſtehen. Mit feinſter Pſychologie entwirft Leibniz den Plan: Frankreich, der Feind der deutſchen Einheit, dürfe den Zweck der Allianz, die innere Stärkung des Reiches, nicht merken, damit die Idee nicht in ihrer Blüte verdorre. Dagegen der Kaiſer, deſſen „ruheliebendes, mit Gegenwärtigem ſich kontentierendes, ſtilles Gemüt" Leibniz ſympathiſch bewundert, müſſe in die wahren Ziele eingeweiht werden. Prophetiſch ſagte er voraus, wenn der König von Frankreich „einmal am Rhein Poſto gefaßt, werde ihn wohl keine Macht mehr davon abtreiben". Daher ſollten die Fürſten am Rhein mit ihm diplomatiſche Freundſchaft halten.

Die Schwalbacher Denkſchrift des Leibniz ragt aber dadurch unendlich über die diplomatiſche Literatur ſeines Jahrhunderts hinaus, daß der feurige, von Vaterlandsliebe und Religion glühende jugendliche Geiſt weit über den unmittelbaren Gedanken einer Defenſivallianz emporgetragen wird. Man glaubt die edelſten Klänge der deutſchen Klaſſiker mitten im deutſchen Befreiungskriege zu hören, wenn man lieſt, wie Leibniz an das zu gründende Bündnis die Hoffnung auf eine innere Wiedergeburt Deutſchlands knüpft und als wirkſamſtes Mittel dazu die Emanzipation aus der inneren ſittlichen Knechtſchaft gegenüber Frankreich verkündet: „Stehet nun, wie gedacht, die Allianz, alsdann werden auch viel andere zu Wohlfahrt des Reichs und gemeiner Ruhe nötige Dinge gehoben, die Streitigkeiten der Stände aufgehoben, das Juſtizienwerk und langweilige Prozeßordnungen verbeſſert, zu Einrichtung der Commercien und Polizei nachdrückliche Conſilia gefaßt, ja mit der Zeit zu ſynodis provincialibus oder gar, beneplacito ſedis apoſtolicae, nationalibus und ungezwungener Konvention oder Moderation, Duldung in Religionsſachen, gelanget werden."

Am Schluſſe des zweiten (Mainziſchen) Teiles der Denkſchrift ſagt Leibniz, wenn einmal die Reform in Reichsverfaſſung, Finanz- und Militärweſen durchgeführt ſei, „dann iſt Zeit, den verderblichen und endlich unſerer Wohlfahrt letalen Mißbrauch abzuſchaffen, dadurch alle Jahre zum wenigſten das gehende Teil unſerer Subſtanz, ohne etwas als Lumperei dagegen zu haben, nach Frankreich gehet. Es hat ja kein Fürſt noch Herr, der auch doppelt und dreifach franzöſiſch, einiges Intereſſe, vielmehr aber unwiederbringlichen Schaden dabei." Leibniz verlangt ernſtlich, daß man die Auslandreiſen des jungen Adels beſchränken ſolle: „Es wird doch bei uns an Schulen der Politeſſe nicht mangeln und, was nicht iſt, anzuſtellen ſein. Was Commercien betrifft, können ſie durch Reſtablierung der Hanſaſtädte wieder aufgerichtet werden ... Rohe Waren bei uns ſauber zu verarbeiten, nötige Manufakturen zu introduzieren, werden ſich Köpfe und Künſtler genugſam finden, denen man mit Impoſten auf fremde helfen muß. Endlich würden wir mit Wein und

Brantewein größtenteils ganz England, Holland und Norden verſehen und damit Frankreich mehr Schaden tun, als wenn wir ihm zehn Armeen ruiniert hätten."

Ging das ganze fernere Beſtreben des Leibniz, namentlich auch bei ſeinen internationalen Korreſpondenzen und Reiſen, dahin, Deutſchland moraliſch und wirtſchaftlich ſelbſtändig zu machen und in ſeinem eigenen Inneren die Quellen ſeiner Kraft zu öffnen, ſo war doch ſchon der jugendliche Enthuſiasmus frei von allem Chauvinismus, der ſtets der Tod aller höheren Kulturideale iſt. Als Staatsmann in großem Stile betrachtet ſchon der junge Leibniz das Deutſche Reich, ſo hoch er ihm ſeine Ziele ſteckt, nur als Glied des europäiſchen Staatenſyſtems, dem er ein erhabenes Kulturideal als einigendes Zentrum vorhält, nämlich das Chriſtentum: „Gewißlich, wer ſein Gemüt etwas höher ſchwinget und gleichſam mit einem Blicke den Zuſtand von Europa durchgehet, wird mir Beifall geben, daß dieſe Allianz eines von den nützlichſten Vorhaben ſei, ſo jemals zu allgemeinem Beſten der Chriſtenheit im Werk geweſen. Das Reich iſt das Hauptglied, Teutſchland das Mittel von Europa. Teutſchland iſt vor dieſem allen ſeinen Nachbarn ein Schrecken geweſen. Jetzo ſind durch ſeine Uneinigkeit Frankreich und Spanien formidabel geworden, Holland und Schweden gewachſen. Teutſchland iſt der Ball, den die einander zugeworfen, die um die Monarchie geſpielt. Teutſchland iſt der Kampfplatz, darauf man um die Meiſterſchaft von Europa gefochten. Kürzlich: Teutſchland wird nicht aufhören, ſeines und fremden Blutvergießens Materie zu ſein, bis es aufgeweckt, ſich rekolligiert, ſich vereinigt und allen Freiern die Hoffnung, es zu gewinnen, abgeſchnitten." Deutſchlands Stärke ſoll die Friedensgarantie für Europa ſein: „Ganz Europa wird ſich zur Ruhe begeben, in ſich ſelbſt zu wühlen aufhören und die Augen dahin werfen, wo ſo viel Ehre, Sieg, Nutzen, Reichtum mit gutem Gewiſſen auf eine Gott angenehme Weiſe zu erjagen. Es wird ſich ein ander Streit erheben, nicht wie einer dem anderen das ſeinige abdringen, ſondern wer am meiſten dem Erbfeind, den Barbaren, den Ungläubigen abgewinnen und nicht allein ſich, ſondern auch Chriſti Reich erweitern könne." Leibniz entwirft dabei den Plan eines allgemeinen Kreuzzuges gegen die Türken, die damals mit gewaltiger Macht an den Toren des chriſtlichen Europas pochten.

Die Schwalbach-Mainzer Denkſchrift war eine ſtaunenswerte Prophezie auf die kommende geſchichtliche Entwicklung Europas. Mit tief ergreifender Bewegung hatte der Verfaſſer an das Urteil der Nachwelt appelliert für den Fall, daß der Warnungsruf nicht im letzten Augenblicke in dem dem Untergange nahen Vaterlande Widerhall fände und ſein lebhaftes Bild von der inneren Wiedergeburt Deutſchlands „in die Luft geſchrieben" wäre. Seine Befürchtung traf leider ein. Zwar folgte der Denkſchrift die vom Kurfürſten von Mainz im Oktober 1671 auf der Feſte Marienburg bei Würzburg geſtiftete Allianz einiger deutſcher Fürſten. Allein es war nur ein letztes Aufflackern der deutſchen Kraft. Die meiſten Fürſten rechtfertigten den Verdacht des Leibniz, daß ſie hofften, „vom einfallenden Haus (des Reiches) gute Stücken zu erwiſchen, etwas Neues damit du bauen." Die Reichsverfaſſung war derart, daß, „wenn die Schlüſſe zu

Realitäten kommen ſollen, die Räder inwendig verſtellet ſeyn und alles überall anſtoßet und nirgend fort will . . . Zu geſchweigen zweier Hauptinſtrumente, nämlich Volk und Geld. Aber Volk verſtehe ich hier auf eine etwas andere Manier als ſonſten, das iſt nicht Manns- ſondern Weibsvolk. Mit welchen beiden Inſtrumenten alle Schlöſſer ſich auftun, alle Pforten ohne Petarden eröffnen, auch alle Winkel bis in die innerſte Cabinete unvermerkt und ohne Cygis Ring durchkriechen laſſen."

Den gegen Deutſchland ſich wälzenden Strom aufzuhalten, konnte bei der inneren Zerſplitterung des Reiches nicht gelingen.

Im September 1671 fuhr Leibniz von Straßburg zurückkehrend auf einem Kahn nach Mainz. Er ſchreibt über ſeine Empfindungen bei dieſer Fahrt zwei Jahre ſpäter in Paris: „Damals war jener Fluß mit ſeinen ruhigen Ufern zu beiden Seiten und dem Herbſte den glücklichen Weingott zeigend, für den durch die lange Reiſe Ermüdeten einladend die anmutigſte Fahrt zu unternehmen. Man hätte geglaubt, in der über den Erdkreis ausgegoſſenen Ruhe würden die Hügel ſelbſt vor Freude aufſpringen, während ringsum die Nymphen des Schwarzwaldes den Reigen führten in keckem Tanze vor übermütiger Freude. Aber gleichwie oft der Tiere Ausgelaſſenheit eine Änderung in der Luft anzeigt und die freien Spiele der Delphine als Vorzeichen des Sturmes gelten, ſo ſchien Deutſchland damals des bald einzubüßenden Friedens übermütig genießen zu wollen, und der Rhein, der König der Flüſſe, freute ſich, als wäre er der Verhängniſſe kundig geweſen, der nicht lange mehr währenden Freiheit. Denn jetzt, bald von gewaltigen Heeren eingezäumt, bald durch eine Furth beſudelt, bald mit Flotten bedeckt, bald unter das Joch der Brücken geſchickt, denkt der Unglückliche nur mit Seufzern der verlorenen Glückſeligkeit."

Das Scheitern der Hoffnung, das geſamte Reich nochmals zu einem kompakten Körper zu verbinden, trieb den jungen Diplomaten zu einem genialen Projekt, um den Sturm, welcher Deutſchland drohte, nach einer anderen Seite abzuwenden. Den ſeiner Kraft ſich bewußten jugendlichen Geiſt ſchwellte der Gedanke, den auf die Herrſchaft über Europa gerichteten Ehrgeiz Ludwigs XIV. auf ein noch höheres, aber für Deutſchland ungefährliches Ziel zu lenken, auf die Weltherrſchaft. Hatte Leibniz ſchon im zweiten (Mainzer) Teil der Sckwalbacher Denkſchrift im November 1670 ſeine ſtaatsmänniſche Befähigung dadurch erwieſen, daß er mit bewunderungswürdigem Aufwande von philoſophiſchen, hiſtoriſchen und politiſchen Argumenten bewies, die geheimen Rüſtungen Ludwigs XIV. eien gegen Holland gerichtet, ſo hatte er ſchon hier den König auf Ägypten, „eines der beſtgelegenſten Länder der Welt", hingewieſen. In der Folge arbeitete Leibniz eine Reihe von Abhandlungen und Denkſchriften aus, die uns das Ringen ſeines Geiſtes mit der gigantiſchen Idee klar vor Augen führen, von der er mit Recht behauptet, daß ſie das Examen der raffinierteſten Staatsmänner nicht zu fürchten brauche. Mit einem Weitblicke, welcher vielfach die heutigen Einſichten in die Bedingungen der Weltherrſchaft antizipiert, ſucht Leibniz den franzöſiſchen König vom europäiſchen Schauplatz wegzulocken, um Holland von Ägypten aus, ſtatt in Europa, anzugreifen und ihm die Reichtümer des indiſchen

Handels abzuſchneiden. Mit glühenden Farben ſchildert er Ägypten als Zünglein der Weltherrſchafft, als Band zwiſchen Aſien und Afrika, Damm zwiſchen Ozean und Mittelmeer, Scheune des Orients, Zentralhafen zwiſchen Indien und Europa. Von Ägypten aus winke dem franzöſiſchen Herrſcher ſtatt der angeſtrebten deutſchen die orientaliſche Kaiſerkrone und damit das Generalat der Chriſtenheit. Das türkiſche Reich werde von der Vorſehung als eine in Jahrhunderten gereifte Frucht dem König in den Schoß gelegt: „Wenn je, ſo handelt es ſich hier um die Sache Gottes und der Seele. Nicht Ägypten, nicht Paläſtina, nicht der Euphrat werden wie einſt für die römiſche Macht, ſo jetzt für die Herrſchaft Chriſti die Grenzen ſein, ſondern zu den äußerſten Völkern der Japaner, zu den gebildetſten Ländern der Chineſen, an die unbekannten Küſten Auſtraliens und an die Grenzen der Erde wird Frankreich von Ägyten aus den Erlöſer aller bringen. Dieſe Expedition wird Europa von Schrecken, Frankreich von der Mißgunſt, die ſich bisher zerreißende Chriſtenheit von dem Joche der Ungläubigen, die Welt von der Barbarei, die Menſchheit von der Blindheit, den König von der Rechenſchaft über die ihm verliehene Macht und Geiſteskraft und Ludwig den Heiligen von ſeinem im eigenen Namen übernommenen Gelübde befreien."

Am 18. März 1672 ritt Leibniz mit einem Diener von Mainz weg nach Paris. Hier arbeitete er eine Denkſchrift für den König ſelbſt aus, welcher das innere Feuer der höchſten patriotiſchen und religiöſen Ideale des jugendlichen Genies eine unnachahmlich ſchöne Form gegeben hat. Allein die politiſchen Pläne Ludwigs waren ſchon zu feſt gefügt, um noch eine Breſche von ſo grundſtürzendem Charakter zu dulden. Leibniz erhielt Zutritt zu der geiſtigen Elite Frankreichs, in welcher ſeine phänomenale Perſönlichkeit einen unauslöſchlicheren Eindruck machte als bis dahin in ſeinem Vaterlande. Zum König kam er nicht. Auf die immer zudringlichere Mahnung des Leibniz, den König ſollten die Wundmale und Ketten Ludwigs des Heiligen, in welche die Sarazenen ihn geworfen, vom Traume aufſchrecken, ließ Ludwig XIV. am 21. Juni 1671 erwidern, heilige Kriege hätten ſeit Ludwig dem Neunten aufgehört Mode zu ſein. Ludwig XIV. ſuchte unter ungeheuren Verdemütigungen Frieden mit dem Sultan, der ſeinem Geſandten, weil er ſich nicht tief genug bückte, den Kopf niederſtoßen ließ, daß er zu Boden fiel. Sein Stolz war auf die Unterjochung Deutſchlands gerichtet.

Mit Ludwig XIV. hat auch die Geſchichtſchreibung von der vermeintlichen Schwärmerei des Leibniz kaum Notiz genommen. Aber ein Größerer ſollte ein gewaltiges Siegel auf die geiſtige Bedeutung des Leibnizſchen Projektes drücken. Napoleon richtete ſein Augenmerk auf Ägypten, das er nach deſſen Eroberung durch eine glänzende Waffentat mit den Worten des Leibniz den ſchönſten Teil der Welt nannte. Mit ihm ſtürzte der Plan ſeiner Weltherrſchaft: Aber die engliſche Regierung weigerte ſich ſchon 1803, indem ſie aus den Denkſchriften des Leibniz in einem öffentlichen Manifeſte die Pläne Napoleons enthüllte, Malta, den Schlüſſel Ägyptens, den ſtärkſten Poſten Europas, herauszugeben. England war es auch, das die Früchte zog aus einer der größten Ideen des deutſchen Gelehrten, indem es den von Leibniz betonten Zuſammenhang Ägyptens

mit Indien begriff, und nach der Bedeutung, welche heute Ägypten im Urteile der ringenden Völker ſpielt, muß das Projekt des Leibniz als eines der geiſtvollſten und erhabenſten Denkmäler der europäiſchen Politik bezeichnet werden; denn Ägypten iſt heute ganz im Sinne des Leibniz der Mittelpunkt der Berechnungen aller Staatsmänner nicht bloß von Europa, ſondern der ganzen Welt geworden.

Auf den erſten Blick ſticht das Problem in die Augen, inwiefern Leibniz dem Erbfeinde Deutſchlands eine ſolche Rolle zuteilen und dem Projekte eine ſo gewaltige Fülle ſeiner Geiſtesarbeit weihen konnte. Die Antwort iſt einfach. Abgeſehen von dem idealen, kulturellen Gepräge, das Leibniz aus innerſter Seele dem großen Projekte gab, ſah er darin das einzige Mittel, Deutſchland vor dem Untergange zu bewahren, der ihm von Frankreich her drohte.

Wenn Frankreich letzteres Ziel nicht erreichte, obwohl es in den folgenden Jahrzehnten mehr als einmal demſelben nahe ſchien, ſo gehört zu den Männern, die dies hinderten, in erſter Linie Leibniz, welcher, ohne leitender Staatsmann zu ſein, ja ohne mit ſeinem Namen an die Öffentlichkeit zu treten, Ratgeber und Orakel der europäiſchen Fürſten und Miniſter war und durch ſeine Denkſchriften, die zum Teil erſt in neuerer Zeit als ſein Eigentum von der Wiſſenſchaft entdeckt wurden, in alle großen politiſchen Konjunkturen entſcheidend eingriff. Dabei war Kern und Stern ſeines ſtaatsmänniſchen Handelns, ſo weit dieſes auch öfters äußerlich von dieſem Ziele wegzuführen ſchien, die Größe und der Ruhm des deutſchen Vaterlandes.

Noch einmal wandte ſich Leibniz perſönlich an Ludwig XIV. in zwei Denkſchriften nach dem Frieden von Nimwegen. Ein anderes Friedensideal hielt er ihm entgegen als früher mit dem ägyptiſchen Projekte.

Mit den Waffen tiefſter ſpekulativer Gründe ſuchte er nochmals dem Rade der europäiſchen Eroberungspolitik Ludwig XIV. in die Speichen zu fallen. Als höchſtes Ideal des Herrſchers ſtellt er die Univerſalharmonie und den ewigen Frieden im Reiche der Wahrheit hin. Der Rückfall in die Barbarei drohe der europäichen Kultur. Heil ſei nur zu erwarten von einem großen Fürſten. Was Alexander und Ariſtoteles für die Naturwiſſenſchaften, was Juſtinian für das Recht, das müſſe der große Fürſt der Zukunft für das ganze Wiſſensgebiet erſtreben: Die Quinteſſenz der vorzüglichſten Schriften ſammeln, mit den koſtbarſten Erfahrungen der lebenden Gelehrten verbinden, durch Repertorien fruchtbar machen und ſo das Glück der Menſchen befördern, das werde eines der größten Denkmäler menſchlichen Ruhmes ſein und eine unvergleichliche Verpflichtung, welche dieſer Fürſt dem ganzen Geſchlechte auferlegen werde. Aber man brauche nicht in die Zukunft zu ſchweifen. Das gegenwärtige Jahrhundert ſei das der Erfindungen und Wunder. Und das größte Wunder ſei dieſer Fürſt, den nachkommende Zeiten vergeblich wünſchen werden. Er werde ſicher auf der Höhe ſeines Ruhmes die Wiſſenſchaften ſchmücken, welche die vornehmſte Zierde des Friedens, das größte Werkzeug des Krieges und der köſtlichſte Schatz des menſchlichen Geſchlechtes ſind.

Solche Lobſprüche aus der Feder des Leibniz las Ludwig XIV. gern.

Allein ſein Lebensziel änderten ſie nicht. Wer aber glaubte, daß Leibniz mit ſolchen Worten zu weit gegangen, der wird entſchädigt, wenn er ſpätere Denkſchriften lieſt. Mit unendlichem Schmerze ſah Leibniz Straßburg fallen.

„O labem Rhenus quam non satis abluit omnis
quod torpore jacent Caesar et imperium!“ [1])

Und als gar Frankreich 1683 die Türken gegen Wien hetzte, da tauchte Leibniz ſeine Feder in Glut und übte im „Mars christianissimus“ die ſchärfſte Kritik, die je an die Perſon Ludwigs XIV. herangetreten iſt.

Es hing mit dem philoſophiſch-politiſchen Syſtem des Leibniz zuſammen, daß er von Jugend an die Prärogativen des Kaiſers bis zur Schwärmerei feierte. Früh ſchon knüpfte er perſönliche Beziehungen in Wien an und errang ſich dort Liebe und Hochſchätzung; als aber Ludwig XIV. 1688 den Waffenſtillſtand brach und die Pfalz verwüſtete, da trieb es Leibniz in die Nähe des Kaiſers. Er überreichte ihm im Oktober 1688 eine Denkſchrift „Geſchwinde Kriegsverfaſſung“, in welcher ſeine Begeiſterung in hellen Flammen aufſchlug. Ein Donnerſchlag ſei nötig geweſen, Deutſchland aufzuwecken. Wer jetzt noch privaten Nutzen ſuche, eile in ein ſicheres Verderben. Deutſchland müſſe alle Gemütskräfte und Landesmittel aufbieten, um der hereinbrechenden Sklaverei zu entrinnen. „Der Krieg iſt anjetzo eine rechte Wiſſenſchaft trotz der ſubtilſten Mathematik, und mit einem Worte faſt aus der Baſſette zum Schachſpiel geworden.“

Gegen die „Gefahr, den ganzen Rheinſtrom zu verlieren,“ betrieb Leibniz die Magdeburger Fürſtenzuſammenkunft am 15. Oktober 1688. Er iſt auch ohne Zweifel der Verfaſſer des geiſtig hochbedeutenden Schriftſtückes, in welchem der Kaiſer am 18. Oktober die franzöſiſche Kriegserklärung beantwortete, welche dem ſiegreichen Kaiſer in dem Augenblicke in den Arm fiel, da dieſer den Türken die Tore Europas ſchließen wollte. Mit furchtbarer Gewalt der Sprache werden in der Erklärung die wahren Urſachen des franzöſiſchen Völkerrechtsbruches enthüllt und in einem flammenden Appell alle europäiſchen Mächte zu einem Schutz- und Trutzbündnis gegen die drohende Übermacht Frankreichs aufgefordert: „Die Sache der Chriſtenheit, deren Hoffnungen man zerſtört, die Sache der Gerechtigkeit, über die man ſich luſtig macht, die Sache der Unſchuld, die man grauſam unterdrückt, das iſt die Sache Gottes!“

Der Geiſt der Theodizee ſchwebt über allen Staatsſchriften des Leibniz, und das iſt der großartige Zug, der ſie weit über alle politiſchen Akte ſeiner Zeit hinaushebt und der ihren geiſtigen Wert auch da ſichert, wo der Gang der politiſchen Ereigniſſe ſich nicht zu ihren beherrſchenden Ideen erheben konnte. Immer wieder betont Leibniz das oberſte Prinzip der deutſchen Politik, die innere Einheit des Reiches: „Die franzöſiſche Politik trachtet die Gemüter der deutſchen Stände in Schwanken und Mißtrauen zu erhalten, damit ſie nicht dereinſt zum wahren Ruhm

[1]) „Solch eine Makel zu tilgen, reicht wohl die Flutkraft des Rheins nicht, daß geſchändet ſo tief ſchmachten Kaiſer und Reich.

und der allgemeinen Sicherheit zuſammentreten, weil der König ſie einzeln leicht niederlegen werde, während er ohne alle Mühe von allen in die Flucht geſchlagen würde."

In den Wiener Aufenthalt des Leibniz in dem weltgeſchichtlich ſo wichtigen Jahre 1688 fällt auch der Plan desſelben zur Teilung des türkiſchen Reiches, der nur eine neue Variation ſeines ſtaatsmänniſchen Jugendideals darſtellt, Frankreich durch Anbietung von Konſtantinopel und Kairo den Weg zur Univerſalmonarchie in Aſien zu zeigen und im Weſten die Hegemonie des Kaiſers durchzuführen, ſo daß beide Reiche ſich in die Weltherrſchaft teilten. Wie wenig aber Ludwig XIV. auch jetzt geneigt war, ſeiner Machtſtellung in Europa zugunſten der aſiatiſchen Kaiſerkrone zu entſagen, das zeichnete Leibniz ſelbſt am trefflichſten in ſeinem 1703 verfaßten Manifeſte für die Rechte Karls III. von Spanien gegen den Enkel Ludwigs XIV. In dieſer Staatsſchrift ruft Leibniz aus:

„Dieſe Krone Frankreichs iſt es, welche durch ihre Habgier eine ſchreckliche Vergießung von Chriſtenblut ſeit beinahe 30 Jahren verurſacht hat, indem ſie ſtets die andern angriff, und beinahe alle Übel, welche Europa in dieſer Zeit gelitten hat, müſſen ihr zugerechnet werden."

Und ſehr treffend weiſt Leibniz auf das Schlimmſte hin, was Frankreich dem von ihm tyranniſierten Europa beſchert: „Das Schlimmſte von allem iſt, daß der Atheismus dreiſt in Frankreich einhergeht, daß die ſogenannten esprits forts dort Mode ſind und die Frömmigkeit lächerlich gemacht wird. Dieſes Gift verbreitet ſich mit dem franzöſiſchen Geiſte, und überall, wo dieſer Geiſt die Oberhand gewinnt, trägt er dies Gift mit ſich. Wir ſehen es in Frankreich ſelbſt, wo unter einem devoten Könige die Sittenloſigkeit und Irreligioſität alles übertreffen, was man in der chriſtlichen Welt jemals geſehen."

Die Läſſigkeit, mit welcher das Reich 1688 bis 1697 den Krieg mit Frankreich betrieb, regte die Seele des Leibniz in ihren Tiefen auf. Rührend ſchrieb er an den Jeſuiten Menegatto, den Beichtvater des Kaiſers: „Ich, für den hier weder geſäet noch geerntet wird, kann den überſtrömenden Schmerz der Seele kaum ertragen, indem ich die Zurüſtungen ſehe zum Begräbnis der deutſchen Ehre." Tief empört äußerte ſich Leibniz darüber, daß der perennierende Reichstag in Regensburg über Zeremonien ſtritt, während Europa das Blut der Deutſchen in ſeinen Kriegen verwendete, und daß das Reich trotz der drohenden Erſchöpfung an Leuten und Brot ſich nicht zu einer Geſamtaktion aufraffte, ſondern in langſamen, ſchwächlichen Aktionen ſeine Kraft verzettelte. Viele Steinchen, gegen eine Mauer geſchleudert, richten das nicht aus wie ein Block, der ſoviel ſei wie die Steinchen zuſammen. Viele Hagelkörner durchlöchern eine Planke nicht, wohl aber eine zielſichere Kugel. Aber der Wunſch des Leibniz, daß das Reich mit 100000 Mann Straßburg und zugleich England mit Bomben Dünkirchen und die anderen Seeplätze angreife, erfüllte ſich nicht. Auf die Bomben verfaßte er damals ein in ganz Europa Aufſehen erregendes Lobgedicht.

Der fruchtbare Geiſt des Leibniz war unerſchöpflich in Vorſchlägen, um dem deutſchen Vaterlande wirtſchaftlich den Sieg zu ſichern. Hier finden wir vielfach von Leibniz Gedanken vorweggenommen, welche erſt

die moderne Kriegführung in die Praxis übergeführt hat. In ſeinem Aufſatze „Mala Franciae“ und in anderen Denkſchriften weiſt er eingehend nach, daß Frankreich leichter als mit Waffen von Holland und England durch Abſchneidung der Seezufuhr beſiegt werden könne. Dem König Wilhelm III. legte er 1694 einen weitausſchauenden Plan vor, um Frankreich, deſſen exzeſſive Größe nicht zum geringſten Teile auf dem Handel beruhe, zu ſchwächen. Mit Branntwein halte Frankreich einen guten Teil von Europa in Abhängigkeit von ſich, ja ſelbſt die Barbaren bis Amerika. Er ſei das Manna des arbeitenden Volkes. Leibniz, der zu dieſem Zwecke bereits eine Handelsgeſellſchaft gegründet hatte, legte dem Könige den Plan vor, durch Maſſenbau von Zucker namentlich in Amerika Branntwein zu gewinnen. Denn wenn es Frankreich gelinge, die ſchwachen Spanier aus den Kolonien zu vertreiben und ſich die Reichtumsquellen der neuen Welt zu erſchließen, ſo ſei der Ruin Europas und der öffentlichen Freiheit vollendet.

Dem Kaiſer machte Leibniz den Vorſchlag, in Ungarn Rübſamen zu bauen, um die 20000 Zentner Unſchlitt, welche Wien jährlich für die Beleuchtung brauchte, für Volksernährung zu ſparen. Dem namentlich an Bevölkerung durch die Kriegsnot geſchwächten Reiche wollte er aufhelfen durch eine ſtaatliche Aſſekurationskaſſe aus der Verſicherung gegen Waſſer, Feuer und Teuerung und durch Kultivierung des Landes. Er entwickelt dabei Gedanken von unberechenbarer volkswirtſchaftlicher Bedeutung, die erſt viel ſpäter im modernen Staate Eingang gefunden haben. Durch millionenfache Pflanzung von Maulbeerbäumen hoffte er eine Seide zu erzielen, gegen welche die fremde, beſonders Meerſeide, wie Flachs ſich ausnehme. Auch die Schätze der einheimiſchen Bergwerke ſuchte Leibniz durch langjährige Studien und Verſuche nutzbar zu machen. Auf allen Zweigen der Staatswiſſenſchaft ſchüttete er den Regierungen die Früchte ſeines Geiſtes in den Schoß, die erſt eine viel ſpätere Zeit zu nutzen verſtand.

Auch in Beziehung auf militäriſche Erziehung der Nation iſt Leibniz dem Verſtändnis ſeiner Zeit weit vorausgeeilt. In den „patriotiſchen Gedanken“ fordert er ſyſtematiſche Erziehung der Jugend zur Abhärtung durch Leibesübungen und Sport. Jedermann im Volke, vom Fürſten bis zum Ackerknechte, ſolle geſchickt gemacht werden, dem Vaterlande Kriegsdienſte zu leiſten. Bei dem ſtillen, aber intenſiven Einfluß, den Leibniz auf die erſte Preußenkönigin Sophie Charlotte, ſeine fähigſte Schülerin, übte, wäre erſt noch zu unterſuchen, wie viele Gedanken auf dieſem Gebiete durch Preußens Könige praktiſche Geſtalt gewonnen haben, beſonders durch Friedrich II., der von Leibniz ſagte, er allein ſei eine Akademie geweſen.

So vieles Leibniz indes auch im einzelnen zum Wohle des Vaterlandes erreichte, ſo war er doch nicht imſtande, den Ereigniſſen ſich entgegenzuſtemmen. Mit unendlichem Seelenſchmerz ſah er 1697 im Frieden von Ryswick Straßburg verloren gehen. Über den beim erſten Hahnenſchrei geſchloſſenen Nachtfrieden ſchrieb er die Verſe:

„Quaenam pax facta est? heu non est filia lucis.
Est belli fax cur? Filia noctis erat.“[1]

[1] „Welch ein Friede iſt das? Ach keine Geburt iſt's des Lichtes, ſondern Fackel des Kriegs; iſt's doch ein Sprößling der Nacht.“

Das vaterländiſche Unglück machte alle Seelenkräfte des Leibniz lebendig, um auf Wiederaufrichtung des darniederliegenden Vaterlandes zu ſinnen. Es kann hier nicht einmal verſucht werden, aus dem unerſchöpflichen Schatz an patriotiſchem Gedanken, den Leibniz in zahlloſen Denkſchriften und Korreſpondenzen mit Staatsmännern niederlegte, eine Auslеſe zu geben. Nur den wichtigſten von allen Punkten möchte ich kurz hervorheben. Den ſchlimmen Einfluß der franzöſiſchen und holländiſchen Tagesliteratur erkannte er als die Hauptſache für die Untergrabung des kaiſerlichen Anſehens, in dem er den Nerv der nationalen Kraft erblickte. Klaſſiſch iſt die bald nach dem Ryswicker Frieden geſchriebene Abhandlung „Ermahnung an die Teutſche, ihren Verſtand und Sprache beſſer zu üben.“ Die Abhandlung beginnt mit einem begeiſterten Lob auf das deutſche Vaterland und ſeine herrlichen Gottesgaben. Die Vogtei der allgemeinen Kirche, welche Deutſchland kraft der Idee des Reiches zuſtehe, ſichere ihm die Hegemonie der Welt. Die Erfahrung zeige, daß Nation und Sprache zugleich blühen: „Wie der Dreißigjährige Krieg eingeriſſen und überhand genommen, da iſt Deutſchland von fremden und einheimiſchen Völkern wie mit einer Waſſerflut überſchwemmt worden und nicht weniger unſere Sprache als unſer Gott in die Rappuſe gangen.“ „Man hat Frankreich gleichſam als Muſter aller Zierlichkeit aufgeworfen, und unſere jungen Leute, ſo ihre Heimat nicht gekannt und deswegen alles bei den Franzoſen bewundert, haben ihr Vaterland nicht nur bei den Fremden in Verachtung geſetzet, ſondern auch ſelbſt verachten helfen und einen Ekel der deutſchen Sprach und Sitten angenommen . . . Und weil die meiſten dieſer jungen Leute hernach, wo nicht durch gute Gaben, doch wegen ihrer Herkunft und Reichtums oder durch andere Gelegenheiten zu Anſehen und fürnehmen Ämtern gelanget, haben ſolche Franz-Geſinnte viele Jahre über Deutſchland regieret, und ſolches faſt, wo nicht der franzöſiſchen Herrſchaft, daran es zwar auch nicht viel gefehlet, doch der franzöſiſchen Mode und Sprache unterwürfig gemacht.“ Leibniz fürchtet, daß, wenn es ſo fortgehe, das Deutſche in Deutſchland ebenſo verloren gehe wie das Angelſächſiſche in England. Es ſei „ewig Schmach und Schande, wenn unſere Haupt- und Heldenſprache dergeſtalt durch unſere Fahrläſſigkeit zugrunde gehen ſollte, ſo faſt nichts Gutes ſchwanen machen dürfte, weil die Annehmung einer fremden Sprache gemeiniglich den Verluſt der Freiheit und ein fremdes Joch mit ſich geführet“. Über den koſtbaren Wert der deutſchen Sprache hat nach dem Urteile des Franzoſen Dutens niemand je ſo herrliche Worte gefunden wie Leibniz. Er weiſt darauf hin, daß eine künftige Durchforſchung unſerer Sprache den Nachweis bringen werde, „daß der Urſprung und Brunnquell des europäiſchen Weſens großenteils bei uns zu ſuchen.“ „Stecket alſo im deutſchen Altertum und ſonderlich in der deutſchen uralten Sprache, ſo über das Alter aller griechiſchen und lateiniſchen Bücher hinaufſteiget, der Urſprung der europäiſchen Völker und Sprachen, auch zum Teile des uralten Gottesdienſtes, der Sitten, Rechte des Adels, auch oft der alten Namen der Sachen, Örter und Leute.“ Leibniz, keineswegs blind gegen die Mängel der deutſchen Sprache zu ſeiner Zeit, hebt doch mit tiefem Blick die unvergleichlichen Vorzüge derſelben hervor: „Daher ich bei denen

Italienern und Franzoſen zu rühmen gepfleget, wir Deutſchen hätten einen ſonderbaren Probierſtein der Gedanken, den anderen unbekannt, unſere Sprache ſelbſt. Denn was ſich darin ohne entlehnte und gebräuchliche Worte ſagen laſſe, das ſeye wirklich etwas Rechtſchaffenes; aber leere Worte, da nichts hinter und gleichſam nur ein leichter Schaum müßiger Gedanken, nehme die reine deutſche Sprache nicht an."

Was Leibniz an theoretiſchen Vorſchlägen über die Erforſchung der deutſchen Sprache erdachte, hat erſt mit den Brüdern Grimm teilweiſe eine Verwirklichung erfahren. Die Pflege der deutſchen Sprache war einer der höchſten Zwecke der Berliner Akademie, die Leibniz gründete. Allein dieſe Akademie war es, welche zu einer franzöſiſchen Kolonie wurde, in der ein Voltaire ſich tummeln konnte, in welcher noch im 19. Jahrhundert das Franzöſiſch Ludwigs XIV. getreuer ſich bewahrte als in Paris. Als bereits Goethe wie eine aufgehende Sonne das Ideal des Leibniz in ſtrahlender Wirklichkeit zeigte, wies Miniſter Herzberg in der Berliner Akademie (1792) auf die ſprachliche Reformidee des Leibniz als eines der höchſten Ziele der Nation hin. Aber noch faſt hundert Jahre ſpäter konnte in der nämlichen Akademie Du Bois Reymond den Gedanken einer Akademie für deutſche Sprache wie eine originale Entdeckung ausgeben. Und noch zu Beginn des Weltkrieges konnte ein ſo hochſtehender Philoſoph wie Wundt Leibniz einen Vorwurf daraus machen, daß er ſeine meiſten Werke franzöſiſch ſchrieb, als ob ein Mann mit den Aufgaben eines europäiſchen Schriftſtellers wie Leibniz damals eine andere Möglichkeit gehabt hätte. Was Leibniz der deutſchen Sprache geſchenkt hat, nicht nur durch ſeine programmatiſchen Forderungen, die noch in der Verwirklichung begriffen ſind, ſondern durch den philoſophiſchen Grundgedanken ſeiner Monadologie, der wie ein goldener Stern aus den edelſten Schöpfungen der deutſchen Klaſſiker uns entgegenſtrahlt, davon wird noch unten die Rede ſein.

Es bleibt das unſterbliche Verdienſt des Leibniz, daß er den Grundgedanken des deutſchen Idealismus im Herzen der deutſchen Nation aufgerichtet hat, jener Weltanſchauung, welche nicht nur mit der erſten Erhebung Deutſchlands aus tiefſter Schmach vor 100 Jahren innigſt zuſammenhängt, ſondern auch das Kriterium des deutſchen Geiſtes in ſeiner genuinen Entwicklung geblieben iſt. Ich verſtehe hier das Wort Idealismus nicht in jenem engeren Sinne, in welchem es die philoſophiſchen Syſteme an der Wende des 19. Jahrhunderts bezeichnet, welche in die Netze Spinozas ſich verſtrickend bei Schopenhauers Peſſimismus und Nietzſches Atheismus geendet haben. Leibniz haßte Spinoza und erblickte in ihm den Keim des öffentlichen Verderbens. Der Gottesgedanke iſt bei ihm der Kern des Weltbildes. Er hat ſo energiſch wie vor ihm nur Plato die ewige Grundidee des Idealismus proklamiert, daß das Weſen der Dinge nach dem Vorbilde des menſchlichen Geiſtes, des Spiegels der Welt, als ein geiſtiges Sein gedacht werden müſſe, daß in der geiſtigen Welt das Weſen der Welt ſelbſt ſich entfalte. Beſonders energiſch betonte Leibniz, daß es keinen leeren Raum im Weltall gebe, ſondern jeder kleinſte Punkt eine Welt voll innerer Herrlichkeit ſei, daß jeder tote Punkt ein Zeugnis für den Atheismus ſein würde.

Idealismus im reinſten Sinn iſt das Syſtem des Leibniz. Die Leiber ſind, wie er in dem Aufſatz von der wahren theologia mystica ſagt, „keine Selbſtändigkeiten, ſondern Schatten, die dahin fließen. Die körperlichen Dinge ſind nur Schatten, Blicke, Geſtalten, wahrhafte Träume. Die weſenhafte Wahrheit iſt allein im Geiſt.“ Alles was du ſiehſt, hörſt, fühlſt, iſt eine Erſcheinung des Geiſtes. Die Materie iſt ein Phänomen, aber ein wohlbegründetes, wie das Bild im Spiegel oder der Regenbogen. Sie iſt das Band der Seelen, denn nur auf dem dunklen Grunde der Materie leuchten die zahlloſen Sterne der Monaden. Nimm den Schleier der Nacht weg und die Lichter der Monaden erlöſchen. Die Sinne liefern uns verworrene Gedanken; nur in Gott iſt das Denken reines Licht. Die Elemente der ſinnlichen Vergnügungen ſind geiſtige Genüſſe, die nur verworren erkannt werden. Die Muſik iſt eine geheime Arithmetikübung der Seele. Die kleinen Vorſtellungen ſind die Urſtoffe unſerer Schmerzen und Vergnügungen. Sie bilden die kleinen Reize und Triebfedern und Stacheln, aus denen insgeheim unſere heftigen, fühlbaren Begierden entſpringen. Jeder Leib iſt eine göttliche Maſchine, die wieder in unendlich viele kleine Maſchinen geteilt iſt. Jeder kleinſte Teil der Materie iſt eine Welt von Kreaturen, von Lebendigem und Beſeeltem. Jede Monade iſt ein Königreich für ſich. Daß ſie zueinander in Beziehung ſtehen, iſt das Werk der ſchöpferiſchen Zentralmonade, Gottes. Kein Denker der Weltgeſchichte hat ſo energiſch wie Leibniz die Wahrheit betont, daß das Recht des Geiſtes nur gewahrt iſt, wenn der Urgrund der Welt die Heimat des Lichtes iſt. Kein anderer Denker hat ſo wirkſam wie Leibniz das Vertrauen auf die Harmonie des Univerſums, wie ſie felſenfeſt im Geiſte Gottes gegründet iſt, und damit die Grundlage jeder Kultur verteidigt. Aber was Leibniz von den ſpäteren einſeitigen Formen des deutſchen Idealismus unterſcheidet, iſt dieſes: nicht in Schein löſt er die Welt auf, ſondern indem er den Atomen, mit welchen man allen Geiſt aus der Welt austreiben wollte, die Ausdehnung nimmt und ſie zu Konzentrationen des Weltalls, fruchtbaren Einheiten, Unendlichkeiten der Kraft nach, Mittelpunkten einer unendlichen Peripherie macht; indem er ſagt, die Schönheit des Univerſums würde man in jeder Monade erkennen, wenn man alle ihre Falten auseinanderlegen könnte, vertieft er den Begriff der objektiven Wirklichkeit bis ins Unermeßliche. Die Mechanik iſt nur die Oberfläche eines unendlichen Organismus von Kraft und Leben. Von dieſem Grundgedanken iſt zahlreiches edles Erbgut auf die ſpätere Entwicklung in der klaſſiſchen Zeit übergegangen, ſo daß der Grundzug des deutſchen Denkens mit Recht im weiteren Sinne als idealiſtiſch bezeichnet werden kann.

Dieſem kerndeutſchen Idealismus gegenüber erhob England das Banner einer ausſchließlich auf die ſinnliche Wirklichkeit gerichteten Weltbetrachtung und einer platten Nützlichkeitsmoral. Locke, gegen den hauptſächlich der Kampf des Leibniz ſich richtete, war nur der philoſophiſche Schildträger eines geiſtig Größeren, des Iſaak Newton.

Als der heftige Streit der Geiſter darüber entbrannte, ob Leibniz oder Newton der Erfinder der Differentialrechnung, einer der Hauptwurzeln der modernen Wiſſenſchaftsfortſchritte ſei, da betonte Leibniz, zu deſſen Gunſten heute der Streit entſchieden iſt, daß es ſich um viel tiefere Dinge,

nämlich um die Philoſophie handele. Er wies in ſeiner berühmten Kontroverſe mit Clarke nach, daß das von England als Weltwunder auspoſaunte Werk Newtons, die Optik, auf einer äußerſt materialiſtiſchen Weltauffaſſung ruhte. Leibniz betonte, daß durch die engliſche Philoſophie die Grundlagen der natürlichen Religion ſelbſt bedroht ſeien, indem Locke die Unſterblichkeit des Geiſtes leugne und Newton den Raum als Organ erkläre, deſſen Gott ſich bediene, um die Dinge zu empfinden. War bei Leibniz das ganze Denken beherrſcht von der völkerverbindenden Gottesidee, welche allein den Gedanken einer Weltharmonie ermöglicht, war er es, welcher der die Wunder der modernen Induſtrie und Technik heraufführenden Naturwiſſenſchaft eine unendlich höhere Weihe gab durch das herrliche Wort: „ſoviel jemand Wunder der Natur weiß, ſoviel lebendige Bildniſſe der göttlichen Majeſtät trägt er in ſeinem Innern," ſo ſchloß die engliſche Philoſophie zum erſten Male in der Geſchichte des europäiſchen Denkens alle religiöſen Probleme aus, um den nackten, völkerſpaltenden Egoismus auf den Altar zu erheben. Äußerſt intereſſant iſt für uns heute die Konſtatierung des Leibniz, daß ſein Streit mit Newton ein Streit zwiſchen England und Deutſchland ſei. Als zu Beginn des Weltkrieges W. Wundt ſein Werk über „Die Nationen und ihre Philoſophie" ſchrieb, betonte er mit Recht, daß die in den „Eſſais" des Leibniz mit Locke geführte Polemik ein Bild der nationalen Gegenſätze des Denkens bietet, wie es die Folgezeit nicht wieder hervorgebracht hat. Aber ſchon Herder hat auf eine noch intereſſantere Tatſache hingewieſen, nämlich darauf, daß Leibniz in ſeiner philoſophiſchen Hauptſchrift gegen Locke die europäiſche Revolution als Frucht der neuen philoſophiſchen Theorien, die in England ihren Mutterboden hatten, vorausgeſagt hat. Leibniz ſagt dort u a.:

„Ich finde ſelbſt, daß derlei Meinungen, die nach und nach den Geiſt der Männer der großen Welt, welche die anderen führen, gewinnen und ſich in die Modebücher einſchleichen, die Dinge für die allgemeine Revolution, von welcher Europa bedroht iſt, vorbereiten . . ."

Und energiſch betont er, wie die von der engliſchen Philoſophie auf den Thron erhobene Wohlfahrtsmoral „vollends zerſtören werde, was in der Welt noch übrig von jenen großherzigen Gefühlen der alten Griechen und Römer, welche die Liebe zum Vaterlande und die Sorge für die Nachwelt dem Vermögen und ſelbſt dem Leben vorzogen." „Sie werden immer mehr aufhören, wenn ſie aufhören werden, durch die gute Moral und durch die wahre Religion, welche die natürliche Vernunft ſelbſt uns lehrt, unterſtützt zu werden." „Wenn man ſich noch von dieſer Krankheit eines epidemiſchen Geiſtes beſſert, deſſen Wirkungen ſichtbar zu werden anfangen, ſo wird man dieſen Übeln vielleicht vorbeugen. Aber wenn ſie zunimmt, ſo wird die Vorſehung die Menſchen durch die Revolution ſelbſt, welche daraus entſtehen muß, beſſern."

Locke ſiegte über Leibniz. Voltaire, der Wegbereiter der Revolution, ſpottete über den deutſchen Denker und predigte die Lehren Lockes nicht bloß in Frankreich, auch in Berlin. Die deutſche Aufklärung ließ den gewaltigen Schatz der Leibnizſchen Gedanken völlig brach liegen und

verherrlichte Locke und Shaftesbury. Als aber die nationale Befreiung die Volksſeele in ihren Tiefen aufwühlte, beſann ſie ſich auf Leibniz. In Fichtes „Reden an die deutſche Nation“ glauben wir die Stimme des Leibniz wieder zu vernehmen, und in dem, was der deutſche Idealismus (trotz ſeiner ſonſtigen Mängel) als die innerſten Kraftquellen des deutſchen Volkes aufdeckte, vollzog ſich die Befreiung von der ſchlimmſten Fremdherrſchaft, jener der Gedanken, und loderte anſtatt des engliſchen Utilitarismus der Idealismus des Leibniz wie eine befreiende Flamme empor. Man hat es bedauert, daß in der Zeit, da Frankreich Europa eroberte und England ſeine Seeherrſchaft und ſeine Kolonialreiche gründete und die Reichtümer der Welt einzuheimſen begann, Deutſchland in ſeinen oberſten Denkern ein Reich der Innerlichkeit baute und bei der Teilung der Welt leer ausging. Allein ſoweit auch jene in die Irre gingen, hat Deutſchland auf dieſem Wege damals die innere Einheit ſeines Volkstums und die unzerſtörbare Grundlage ſeiner Kraftentfaltung gefunden, wie Leibniz es vorherverkündete.

Der großartigſte Zug in der Weltanſchauung des Leibniz, welcher ſich auch in ſeinem patriotiſchen Ideal herrlich ausprägte, iſt der Gedanke der Weltharmonie. Wie der Einzelne, ſo enthüllt auch das deutſche Vaterland ſeine Größe und Herrlichkeit nicht in der Iſolierung, ſondern als Spiegel des Univerſums. „In unſerem Selbſtweſen ſteckt eine Unendlichkeit, ein Fußſtapf, ein Ebenbild der Allwiſſenheit und Allmacht Gottes.“ So hoch auch ſeinen genialen Geiſt ſeine patriotiſchen Pläne trugen, ſo gewaltig auch ſein Zorn gegen die Unterdrücker deutſchen Weſens entflammte, ſtets ſtand das Gemälde eines ewigen Friedens der Chriſtenheit und einer Univerſalunternehmung der chriſtlichen Nationen zur Koloniſation fremder Erdteile im Hintergrunde ſeiner Projekte, damit „jenes Philoſophen (Ariſtoteles) Wunſch wahr werde, daß die Menſchen nur mit Wölfen und wilden Tieren Krieg führen ſollten.“

Mit Unrecht nahm die bisherige Geſchichtſchreibung an, die Lebenskraft des Leibniz habe ſich im Dienſte kleinlicher Hauspolitik zahlloſer Höfe zerſplittert. In der Tat iſt ſein höchſtes philoſophiſches Ideal die Sonne, in der ſich die entlegenſten Beſtrebungen ſeines Lebens ſammeln. Seine genialen Jugendarbeiten im Dienſte von Mainz galten ohnedies den Friedensideen des großen Erzkanzlers, des „Gleichgewichtshalters“ von Europa; ja ſein Geiſt ſtrahlte mildernd und verſöhnend in jene Periode, wo des Kurfürſten Zorn zu ungeſtüm gegen Deutſchlands Erbfeind losfahren wollte. Auch die übrigen Staatsſchriften des Leibniz aus dieſer Periode, wie z. B. die Denkſchrift für die polniſche Königswahl, zeigen die nämliche kosmopolitiſche Weite des Geſichtskreiſes. Die Jahre des kräftigſten Mannesalters widmete Leibniz der aufblühenden Macht des Hauſes Hannover unter Ernſt Auguſt und Kurfürſtin Sophie, den Stammeltern in männlicher Linie der Könige von England, in weiblicher der Könige von Preußen. Den letzten Abſchnitt ſeines Lebens kennzeichnet ſein eifriger, ja leidenſchaftlicher Anteil an der Beförderung des Flors und der Glorie des jungen preußiſchen Königshauſes, eine Anteilnahme, die ſich aus der Freundſchaft mit der erſten Königin nicht genügend erklärt, ſondern ausdrücklich auf die prophetiſch erfaßte Bedeutung Preußens

als Vormacht Deutſchlands ſich zurückleitet. Es traf alſo ſicher auf Leibniz nicht das Wort der Frau von Staël zu, daß diejenigen, welche nicht mit dem Weltall ſich befaßten, im damaligen Deutſchland nichts zu tun hatten. Trotzdem münden alle ſeine patriotiſchen Ziele aus in allgemeine menſchliche Kulturideale, ſo daß er, der glühende Patriot, an ſeinem Lebensabend an Peter den Großen ſchreiben konnte, er betrachte den Himmel als ſein Vaterland und alle wohlgeſinnten Menſchen als deſſen Mitbürger. Europa aus einem Kriegstheater in eine friedliche Paläſtra der Künſte und Wiſſenſchaften zu verwandeln, die Sammlung aller menſchlichen Geiſteskräfte zur Stiftung höchſten Menſchheitsglückes zu fördern, — das war der Grundgedanke ſeines gewaltigen Lebenswerkes, in deſſen Licht er ſeine großen Entdeckungen machte, ſo daß er den von der aufgehenden Sonne beſtrahlten Berggipfeln glich, während rings die Täler noch in tiefem Schatten lagen. Dieſer Grundgedanke war es, in dem er ſelbſt auf wirtſchaftlichem Gebiete ſo große internationale Projekte des neunzehnten Jahrhunderts wie den Bau des Suezkanals und eine bequeme Straße nach China (ſibiriſche Bahn) vorausahnte (Harnack). Nahm doch der berühmte Chemiker Becher unſeren Leibniz in ſeinen „Narrentempel“ auf, weil derſelbe von einem Wagen ſprach, auf welchem man in ſechs Stunden von Hannover nach Amſterdam fahren könne, und es für möglich hielt, ein Schiff zu konſtruieren, das automatiſch an einer beſtimmten Stelle eine Kurve mache. Selbſt die Luftſchiffahrt ſpielte in ſeinen Ideen eine Rolle.

Daraus entſprang auch ſeine Idee von den Akademien. Was London und Paris vor Leibniz beſaßen, reichte nicht von ferne an ſein Ideal heran. Der Gedanke einer weltumſpannenden Organiſation der Wiſſenſchaft zum Zwecke der praktiſchen Verwertung für das Leben war es, der Leibniz in ſeinem tiefſten Gemüte beherrſchte.

„Teleſkop, Mikroſkop und verbeſſerte Logik,“ ſo ruft er aus, „ſtecken noch wie eine koſtbare Brille unbenutzt im Futteral. Es iſt Zeit, wiſſenſchaftliche Geſellſchaften zu gründen.“ „Es muß ein forum sapientiae geſchaffen werden, darin die Gelehrten ebenſo ſich treffen wie die Kaufleute wegen ihrer vergänglichen Dinge auf der Leipziger Meſſe.“

Leibniz hat drei Akademien gegründet: Berlin, Wien und Petersburg. Überall waren es Frauen, welche am tiefſten ſeine Gedanken erfaßten und fortführten: Königin Sophie Charlotte von Preußen, Kaiſerin Amalie und ſpäter Maria Thereſia, Katharina von Rußland. Schrieb doch die erſte an ihn das königliche Wort: „Glauben Sie nicht, daß ich den Glanz dieſer Kronen dem Reize der philoſophiſchen Unterredungen vorziehe, die wir in Charlottenburg miteinander gepflogen haben.“ Das letzte Jahrhundert erſt hat Anfänge zur Verwirklichung ſeines Gedankens gebracht, die Akademien zu einem internationalen Kartell zuſammenzuſchließen und Aufgaben in Angriff zu nehmen, welche nur der vereinten Geiſtesarbeit der Völker gelingen können. Wenn man aber die Denkſchriften des Leibniz ſieht, in welchen mit Feuereifer die Schaffung einer mediziniſchen Völkerzentrale verlangt wird, um die Erfahrungen des Erdkreiſes für die Geſundheit des Menſchengeſchlechtes zu ſammeln, ſo möchte man noch heute mit Leibniz ausrufen: „Wir kleben noch an den erſten Wegen zur

Wiſſenſchaft und ſcheinen wie durch ein Fatum abgehalten zu werden, die Wohltaten des Schöpfers und die Schätze der Natur rüſtiger zu erforſchen."

Als Hauptſtiftungzweck der Berliner Akademie bezeichnet Leibniz das Miſſionsweſen, ein ganz moderner Gedanke, den noch der vielgefeierte Sekretär Formey der Berliner Akademie verſpottete, den erſt unſere Zeit zu würdigen beginnt. Brandenburg ſollte als Schutzherrſchaft der Miſſionen das offene Tor nach der großen Tartarei und dem herrlichen China benützen und ein Weltkommerzium nicht bloß mit Waren, ſondern auch mit Licht und Weisheit eröffnen. Dem Jeſuiten P. Grimaldi, den der Kaiſer von China als Präſidenten des mathematiſchen Tribunals nach Peking rief, gab Leibniz eine mathematiſche Erfindung (Dyadik) mit in der Hoffnung, „dem Kaiſer werde dieſes Sinnbild des Geheimniſſes der Schöpfung die Vortrefflichkeit des chriſtlichen Glaubens veranſchaulichen".

Leibniz ſelbſt mußte ſich beklagen, daß ſein Gedanke von der Hebung des Miſſionsweſens in Deutſchland unbeachtet blieb, während ſein Werk „Noviſſima Sinica", worin er ſeine Korreſpondenz mit Miſſionären ſammelte, in London Anlaß zur Stiftung einer „Societas de propaganda fide" gab.

Noch ein internationaler Zug ſeines Lebenswerkes darf hier nicht übergangen werden, ſeine Arbeit für Verſöhnung der chriſtlichen Konfeſſionen. Dem, was Leibniz hier zeit ſeines Lebens an Gelehrſamkeit in unzähligen Schriften, an diplomatiſcher Arbeit bei Fürſten und Theologen, beſonders an den Höfen in Paris, Rom, Wien und Petersburg aufgeboten hat, läßt ſich in der Geſchichte der Irenik ſchlechterdings nichts an die Seite ſtellen. Konnte er auch die dogmatiſche Formel für die Einigung der Chriſten nicht finden, ſo ſteht doch ſein Beiſpiel wie ein Leuchtturm in der Geſchichte des Glaubensſtreites da. Und war die innerſte Triebfeder zu dem gigantiſchen Streben auch hier eine deutſchpatriotiſche, ſo war doch auch dieſes Streben in letzter Linie allgemein menſchheitlich orientiert. Aufrichtigſt ſtrebte ſein ganzes Weſen, die ganze Fülle der aus ſeinem Inneren hervorbrechenden Ideen und Entwürfe nach dem höchſten Ziele, der Ausgleichung aller irdiſchen Disharmonien in der Univerſalharmonie des Gottesreiches. Daher ſeine unauslöſchliche Sympathie mit der großen Idee der katholiſchen Kirche, wo alle menſchliche Disharmonie ihren Ausgleich findet in dem einen göttlichen Herrſcher. — Von Peter dem Großen, dem aufgehenden Stern Europas, erwartete Leibniz am Schluß ſeines Lebens die Berufung eines Weltkonzils und die Verſöhnung der Chriſtenheit. Nur ein Mittel zu dieſem Zwecke war es, wenn er keinen diplomatiſchen Weg unverſucht ließ, um dem Zaren ſeine Pläne für die Ziviliſation des ruſſiſchen Rieſenreiches zu unterbreiten und auf dem jungfräulichen Boden dieſes Reiches die Ideen auszuſtreuen, für die er die europäiſchen Völker noch nicht bereitet fand und von denen er die Verjüngung Europas erwartete.

Wie ein Wunder ſteht Leibniz inmitten der europäiſchen Geiſtesentwicklung, und wie ein tragiſcher Untergang mutet uns das Ende dieſes Mannes an, der ſeine höchſten Ziele, von ſeinem heißgeliebten Vater-

lande unverſtanden, ins Grab nehmen mußte. Aber die 200. Wiederkehr ſeines Todes fällt in die große Zeit, die er prophetiſch geſchaut und mit der letzten Faſer ſeines Herzens erſehnt hat, die er durch ſeine Werke hat heraufführen helfen.

Über den Schlachtfeldern Europas erhebt ſich der Schatten des Leibniz aus ſeinem Grabe rieſengroß. Was er gegen Newton und Locke als Keim der europäiſchen Revolution gekennzeichnet hat, nämlich den Materialismus und die Wohlfahrtsmoral, hat „ſeine ſchrecklichen Früchte“ gezeitigt. Und was er von ſeinem deutſchen Vaterlande ſo innig erſehnte, daß es ſich einige, durch „Ausmuſterung fremden Affenwerkes“ die Quellen ſeiner Kraft finde und als Rächer und Hort der ſittlichen Weltordnung ſeinen Anteil an der Weltherrſchaft ethiſch legitimiere, das iſt am Anfang des Krieges glänzend in Erfüllung gegangen. Das Ideal des Leibniz wird als einziger Hoffnungsſtern ſtets dem deutſchen Volke leuchten, an dem es ſich im Unglücke wieder emporrichten kann.

Leibniz iſt ein Geiſt, um den uns Europa beneidet. Frankreich hat dies durch Männer wie Voltaire und Diderot ausgeſprochen, die ihn zu den Größten des Menſchengeſchlechtes zählen und von denen letzterer, ſelbſt ein Univerſalgenie, ſagt, er habe Deutſchland allein mehr Ruhm gebracht als Griechenland ein Plato, Ariſtoteles und Archimedes zuſammengenommen. England, das durch ihn am ſchärfſten in ſeinem Lebensnerv ſich getroffen fühlte, hat es laut verkündet durch die niedrige Art, mit der es bis zur Stunde Newtons weltgeſchichtliche Niederlage gegen Leibniz zu verhüllen ſuchte. Die fortſchreitende Leibnizforſchung, welche namentlich einen früher verborgenen unendlichen Reichtum diplomatiſcher Beziehungen des Leibniz zu den Fürſtenhöfen Europas aufdeckte, hat noch weit mehr die Worte bewahrheitet, die vor 70 Jahren beim 200. Geburtsjubiläum des Leibniz Guhrauer ſchrieb:

„Was dieſer Heros in der Philoſophie und in allen Wiſſenſchaften göttlicher und menſchlicher Dinge durch neue Methoden und unzählige Erfindungen und Entdeckungen aufgeſtellt, was er, wie ſchlummernde Funken, aus der Tiefe des Geiſtes hervorgeholt und zu helleuchtenden Flammen angefacht, wie er, gleich einem des Friedens und der Liebe wegen vom Himmel geſandten Geiſt, die Harmonie, welche er in ſeinem Gottesbewußtſein ſchaute, durch raſtloſe Vermittlungen unter den Menſchen, als Chriſten, als Gliedern des bürgerlichen wie des gelehrten Staates, überhaupt aber als Menſchen zu verwirklichen ſtrebte, daß er die Weisheit aus der Schule in das Leben hinüberführte und aus den Hörſälen in die Säle der Großen — alles dieſes, bedeutet es etwas anderes als eine organiſierte Welt von angeborenen und erworbenen, geiſtigen und ſittlichen Mitteln, mit welchen Leibniz jene Höhe weltgeſchichtlicher Wirkſamkeit erſtieg?“

Möge das Leibnizjubiläum auch in den feindlichen und neutralen Ländern die Erinnerung an die geiſtigen Wohltaten wecken, die ſie dem deutſchen Weſen verdanken, welches gerade durch Leibniz in innigſten Kontakt mit den Edelſten aus ihrer Mitte getreten iſt. Möge die internationale Wiſſenſchaft, beſonders ſoweit ſie ſich in den Dienſt einer niedrigen Raſſenhetze geſtellt hat, bedenken, daß ſie die großen Menſchheits-

aufgaben, die ſie nach dem Kriege wieder aufzunehmen hat, nur nach den Ideen des Leibnitz wird fördern können. Möge aber auch die Welt an dem Geiſte des Leibniz, von dem alle europäiſchen Völker Spuren empfangen haben, ſich überzeugen, daß der innerſte Zug des deutſchen Weſens nicht auf Unterjochung der Welt, ſondern auf Befreiung der Völker und auf Weltharmonie und ewigen Frieden gerichtet iſt.

Nun, da der Gedankenſchatz des Leibniz zum größten Teil ans Licht gezogen iſt, da ſelbſt Frankreich eine Geſamtausgabe ſeiner Werke angeregt hat, iſt es Zeit, daß Leibnitz als Klaſſiker in unſeren Schulen Eingang finde. Dies gilt ſelbſt von ſeinen deutſchen Schriften, welche ſein eigenes Wort rechtfertigen, das er im Anſchluß an Jakob Böhme prägte, in der deutſchen Sprache klinge am trauteſten der Urklang der allgemeinen Mutterſprache wider.

3. Leibniz und der Gottesgedanke.

1. Die präſtabilierte Harmonie als Gottesbeweis.

Zu einer Zeit, da die Vergötterung Spinozas und die Verachtung des Leibniz in Deutſchland ihren Zenith erreicht hatte, charakteriſierte man den Unterſchied der beiden Philoſophen alſo: Spinoza iſt der Aſtronom, der in die Sonne der Einheit oder Gottheit mit unverwandten Blicken ſchaut und verſenkt in dieſen majeſtätiſchen Anblick die Erde mit ihren Gegenſtänden als ein Nichts aus dem Geſichte verliert. Die Gottheit iſt ihm nicht die Sonne des Ptolemäus, ſondern der in ſich ruhende Mittelpunkt, um den die Erde ſelbſtlos taumelt, gleich einem Nachtſchmetterling, der faſziniert und betrunken vom Lichtreiz die brennende Kerze umflattert und endlich in ihre Flamme ſich ſtürzt, als wäre er nur ein Accidens dieſer leuchtenden Subſtanz. Die Philoſophie Spinozas iſt ein Teleſkop, das die wegen ihrer Entfernung dem Menſchen unſichtbaren Gegenſtände vor das Auge bringt; die Leibnizſche iſt ein Mikroſkop, das die wegen ihrer Kleinheit und Feinheit unbemerkbaren Gegenſtände ſichtbar macht. Die Welt Spinozas iſt ein achromatiſches Glas der Gottheit, ein Medium, durch das wir nichts erblicken, als das ungefärbte Himmelslicht der einen Subſtanz. Die Welt des Leibniz ein vieleckiger Kriſtall, ein Brillant, der durch ſein eigentümliches Weſen das einfache Licht der Subſtanz in einem unendlich mannigfaltigen Farbenreichtum vervielfältigt und verdunkelt. Aber so erhaben es auch iſt, ſo ſchließt der Vergleich, den für das gemeinſinnliche Auge unterſchiedsloſen, einförmigen, toten Waſſertropfen unter dem Mikroſkop in einen Fiſchteich voll lebendiger Weſen ſich verwandeln zu ſehen und in dem kleinſten Samenſtaubkörnchen einer Blume noch den goldenen Regen zu erblicken, mit dem Jupiter die Farbenpracht ſchuf, ſo leicht führe die mikroſkopiſche Betrachtungsweiſe zum Scholaſtizismus der ſchlechteſten Art, der Sinnlichkeit.

Gerade umgekehrt ſollte die Charakteriſtik lauten; der Gott Spinozas iſt nicht die Sonne, ſondern das trübe, jeden Lichtſtrahls bare Nebelmeer des abſtrakten Begriffes: Deus sive natura iſt ſein Grundſatz. Wenn er trotzdem an Oldenburg 1675 ſchrieb, die Annahme, nach ſeinem theologiſch-politiſchen Traktat ſeien Gott und Natur dasſelbe, ſei ein gründlicher Irrtum, ſo iſt das unaufrichtig. Spinoza war Mathematiker. Er kennt kein anderes Leben als das mathematiſche Leben der Geſtirne, als die ewige, ſich gleichbleibende Bewegung der himmliſchen Mechanik. Deshalb hat ſogar Hegel mit gutem Recht den Vorwurf gegen ihn erhoben, er habe Gott nur als Subſtanz, nicht als Subjekt, als Geiſt zu beſtimmen vermocht.

Auch Leibniz war Mathematiker. Er hat durch ſeine ohne Zweifel vor Newton ihm gelungene Entdeckung des Infiniteſimalkalkuls einen erſten Platz in dieſer Wiſſenſchaft für ewige Zeiten ſich geſichert. Leibniz ſelbſt erzählt über die pſychologiſche Entwicklungsgeſchichte ſeiner Philoſophie: „Ob ich gleich zu denen gehöre, die ſich viel mit Mathematik beſchäftigt haben, ſo verſäumte ich doch deshalb ſchon von früher Jugend an nicht, mich mit dem Studium der Philoſophie abzugeben. Ich hatte ſchon große Fortſchritte im Gebiet, der Scholaſtik gemacht, als die Mathematik und die neueren Schriftſteller mich damals noch ſehr jung von ihr abzogen. Ihre ſchöne Methode, die Natur mechaniſch zu erklären, entzückte mich. Aber als ich nach den letzten Gründen der Mechanik und der Geſetze der Bewegung ſelbſt forſchte, wie war ich da überraſcht, daß es unmöglich wäre, ſie in der Mathematik ſelbſt zu finden und daß ich daher zur Metaphyſik zurückkehren müßte? Ich erkannte, daß nicht alle Wahrheiten der körperlichen Dinge aus bloßen logiſtiſchen und geometriſchen Grundſätzen wie denen vom Großen und Kleinen, vom Ganzen und Teile, von Figur und Lage abgeleitet werden können, ſondern daß andere Grundſätze wie die von der Urſache und Wirkung, von der Aktion und Paſſion hinzukommen müſſen, um das Syſtem der Natur zu begründen . . . So kam ich wieder auf die Entelechien und vom materiellen auf ein formelles, geiſtiges Prinzip zurück."

„Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe," ſagt Leibniz ſelbſt. Die körperlichen Dinge werden aus bloßen flüchtigen Modifikationen dadurch zu Subſtanzen, daß ihr innerſtes Prinzip ein metaphyſiſches, eine Kraft, ein Geiſt iſt. Ohne ſolche geiſtige Subſtanzen — Monaden — kann die Materie nicht beſtehen. Die Körper ſind nur Zuſammenſetzungen von Subſtanzen, von Seelen oder ſeelenanalogen Weſen. Was keine Seele iſt oder hat, iſt nichts. Ohne Seele gäbe es keine Tätigkeit und Bewegung. Ohne Seele wäre der Körper ein Phantom. Die Ausdehnung, inſofern ſie teilbar iſt, iſt ein Phänomen.

Leibniz hat, als er die Inkonſequenz des Carteſius durchſchaute, eine Zeitlang (1676–80) durch die gewaltige Logik Spinozas ſich imponieren laſſen. Dann aber bäumte ſein Innerſtes ſich gegen den Pantheismns auf. Sehr klar ſpricht er dies in einem Briefe an Toland, den bekannten Freidenker, vom 30. April 1709 aus: „Sie erwähnen öfters die Meinung jener, welche glauben, daß es keinen anderen Gott gibt und kein anderes ewiges Weſen als die Welt, das heißt die Materie und ihre Verbindung,

ohne daß dieſes ewige Weſen intelligent wäre, eine Meinung, die Sie ſelbſt den Philoſophen des Orients zuſchreiben und ſpeziell jenen von China. Weil aber dieſe Meinung eine ebenſo gefährliche wie ſchlecht begründete iſt, ſo wäre zu wünſchen geweſen, daß Sie dieſelbe nicht angeführt hätten ohne entſprechende Widerlegung, die Sie vielleicht anderswo bringen. Aber es wäre immer beſſer, das Gegengift nicht weit vom Gifte zu trennen . . . Selbſt die Chineſen und andere Orientalen denken an gewiſſe Geiſter des Himmels und der Erde, und vielleicht gibt es unter ihnen ſolche, welche einen oberſten Geiſt des Univerſums behaupten. Alſo beſtünde die Differenz zwiſchen all dieſen Philoſophen und zwiſchen der wahren Theologie darin, daß nach uns und nach der Wahrheit Gott über dem körperlichen Univerſum und deſſen Urheber und Herr iſt (intelligentia supramundana), während der Gott jener Philoſophen nichts iſt als die Seele der Welt, oder gar nur das Lebeweſen, das aus der Welt reſultiert. Indeſſen wäre ihr All nicht ohne Intelligenz, nicht weniger als unſer höchſtes Weſen. Die Kurfürſtin pflegte jene Stelle der Heiligen Schrift zu zitieren, welche frägt, ob es vernünftig ſei, daß der Urheber des Auges nichts ſehe, und der das Ohr gemacht habe, nichts höre, das heißt, daß es keine Erkenntnis in dem erſten Weſen gibt, von wo die Erkenntnis in den übrigen entſpringt. Und um ohne Bild zu ſprechen, wenn es keine allumfaſſende Intelligenz in der Welt gibt, kann man letztere nicht als eine wahrhaft einige Subſtanz denken. Sie wird nur ein Aggregat ſein, eine Verſammlung wie eine Herde Schafe oder wie ein Teich voll Fiſche. Daraus ein ewiges Weſen zu machen, welches den Namen „Gott“ verdiente, das hieße mit Worten ſpielen und mit ſchönen Worten nichts ſagen.“

War ſo der Gottesbegriff der wichtigſte Bauſtein ſeines Syſtems, ſo konnte Leibniz nicht umhin, für dieſen Punkt einen ſoliden Beweis zu ſuchen. Es iſt nicht richtig, wenn Görland meint, dem ontologiſchen Argumente habe Leibniz lange Zeit ſeine Sympathie gewahrt und es erſt in ſeinem Todesjahre fallen gelaſſen. Er erklärte den Satz; „Wenn ein notwendiges Weſen möglich iſt, exiſtiert es,“ als eine der ſchönſten Früchte der ganzen Logik. Das aber iſt durchaus keine analytiſche Spielerei, wie Görland meint. Denn Leibnitz ergänzt ſeinen Beweis (Gerh. IV 405) ausdrücklich dahin: „Wenn ein notwendiges Sein nicht iſt, dann gibt es auch kein mögliches Weſen,“ d. h. dann gibt es überhaupt nichts.

Das iſt aber nicht mehr das ontologiſche Argument des Carteſius, ſondern etwas ganz anderes, nämlich der Beweis aus der Wahrheit, wie ihn ſchon Auguſtin und die Frühſcholaſtik kannten, und wie ihn Leibniz klaſſiſch in der Theodizee entwickelt. So heftig er gegen Carteſius ankämpft, welcher dadurch, daß er die Willkür Gottes über die ewigen Wahrheiten ſtelle, alles umſtürze, ſo klar er damit auf eine Gefahr hinwies, deren Konſequenzen Schopenhauers Syſtem zum Durchbruch gebracht hat, ſo beſtimmt lehnt er mit Thomaſius die Anſicht einiger Skotiſten ab, welche meinten, die ewigen Wahrheiten exiſtierten, auch wenn es keinen Gott gäbe. Ein Atheiſt, ſagt Leibniz, kann Geometer ſein. Aber wenn es keinen Gott gäbe, gäbe es kein Objekt der Geometrie; ja ohne Gott gäbe es nicht nur nichts Wirkliches, ſondern auch nichts Mögliches. Sollen

die ewigen Wahrheiten jedes mögliche Vernunftweſen binden, dann müſſen ſie ihren Grund in etwas notwendig Exiſtierendem haben. Denn nur ein ſolches kann die Garantie dafür bieten, daß die Wahrheit nur eine einzige iſt und ſein kann.

Hatte Leibniz gegenüber der Kurfürſtin Sophie erklärt, Deskartes' Schlüſſe aus der Idee auf die Exiſtenz Gottes ſeien verdächtig, weil ſie zu ſchnell gehen und uns Gewalt antun, ſtatt uns aufzuklären (IV 292); hatte er gegenüber Malebranche 1679 erklärt, daß es noch tiefer Grübelungen bedürfe, um den carteſianiſchen Gottesbeweis zu vollenden (I 331), ſo kann man ſagen, daß er ſelbſt das ontologiſche Argument im Sinne des Carteſius nie vertreten hat. Was ihm ſelbſt vorſchwebte, war ein von Auguſtinus begründeter, aber von ihm in das volle Licht der modernen wiſſenſchaftlichen Betrachtungsweiſen eingetauchter Beweis aus der präſtabilierten Harmonie. „Die präſtabilierte Harmonie", ſagt er in ſeinem Todesjahre, „iſt einer der ſchönſten und am meiſten unumſtößlichen Beweiſe für das Daſein Gottes, weil nur Gott, die gemeinſame Urſache, dieſe Harmonie der Dinge ſchaffen kann." (VII 411.)

Die Harmonie des Univerſums bis in die innerſten Konſtruktionen der Dinge und die lückenloſe Reihe der Zwecke und Formen iſt ſeit der Jugendſchrift „Ars combinatoria" die Grundkonzeption im Syſtem des Leibniz, mag er dieſelbe nun von Kepler oder, wie Kabitz (Die Philoſophie des jungen Leibniz 6) meint, von Biſterfeld entlehnt haben. „Ich erblicke", ſchreibt er ſehr ſchön 1705 auf der Höhe ſeines Lebens, „alles in Ordnung und Harmonie, mehr als man es bis jetzt jemals begriffen hat: überall organiſche Materie, nichts Leeres, Unfruchtbares und Vernachläſſigtes, nichts zu Einförmiges, alles vermannigfaltigt, aber mit Ordnung und was über die Einbildung hinausgeht, das ganze Weltall im Kleinen, aber von einem ganz verſchiedenen Anblick in jedem ſeiner Teile und ſelbſt in jeder ſeiner ſubſtantiellen Einheiten . . . Sie werden erſtaunt ſein, alles zu hören, was ich Ihnen zu ſagen habe, und vor allen Dingen zu erfahren, wie die Erkenntnis der Größe und Vollkommenheit Gottes dadurch erhöht wird. Denn ich kann Ihnen nicht verhehlen, wie ich gegenwärtig von Bewunderung und von Liebe für dieſe oberſte Quelle der Dinge und Schönheiten durchdrungen bin, nachdem ich gefunden habe, daß diejenigen Vollkommenheiten Gottes, welche dieſes Syſtem enthüllt, alles übertreffen, was man bis jetzt davon begriffen hat. Sie wiſſen, daß ich ehemals ein wenig zu weit gegangen bin und mich auf die Seite der Spinoziſten zu ſchlagen anfing, die Gott nur eine unendliche Macht beilegen, ohne Vollkommenheiten und Weisheit in Hinſicht auf ihn anzuerkennen, und indem ſie die Erforſchung der Zweckurſachen vernachläſſigen, alles von einer blinden Notwendigkeit ableiten." (V 65.)

Bei der präſtabilierten Harmonie, welche für Leibniz der unumſtößlichſte Gottesbeweis iſt, handelt es ſich nicht um das Verhältnis von Leib und Seele, Denken und Ausdehnung in dem Sinne wie für Carteſius und Malebranche, ſondern um etwas unendlich Tieferes. Er ſchreibt an die Königin Sophie Charlotte 1704: „Um das Naturgeheimnis der Harmonie von Seele und Leib zu erklären, iſt es ſehr nötig auf Gott zurückzugehen, wie es nötig iſt, wenn es ſich darum handelt, den erſten Grund

für die Ordnung und Kunſt in den Dingen zu geben. Aber dies iſt nur ein für allemal, nicht wie wenn es die Geſetze der Körper verwirrte." (III 347.)

Allein für Leibniz iſt die Materie zwar nur ein Phänomen, jedoch deshalb nicht ein Nichts im Sinne des griechiſchen Denkens, ſondern das Organ des Empfindungslebens, die Quelle aller Pracht und Herrlichkeit der Natur, der Wärmeleiter des Herzens, das Wort, wodurch allein der in ſich verborgene Geiſt als Geiſt ſich offenbart, der allbelebende Hauch Gottes, das Licht, in dem jedes Weſen das andere von Angeſicht zu Angeſicht ſchaut, die Luft, in der alle Weſen, fortgeriſſen von der Macht der Töne, wodurch eines dem anderen ſein Daſein verkündet, in einem tauſendſtimmigen Liede die Herrlichkeit des Lebens und ſeines einen Urquells preiſen, die Quelle aller Not, aber auch allen Genuſſes und eben deshalb das allgemeine Band der Seelen. Denn Not und Genuß binden die Seelen aneinander. Der organiſche Leib iſt nach Leibniz ſelbſt eine unbegrenzte Fülle beſeelter Leiber, es gibt im Univerſum nichts Leeres, Totes außer dem Schein nach.

Nun empfinden nach Leibniz die Seelen das, was außer ihnen vorgeht, nur durch das, was in ihnen ſelbſt vorgeht und kraft der allgemeinen Harmonie, welche jede Subſtanz zu einem Spiegel des Weltalls macht. Die Seele unterbricht nicht die mechaniſchen Geſetze der Materie, ſondern handelt denſelben gemäß. Ja die Seelen handeln, als wenn es keine Körper gäbe und umgekehrt. Aber beide ſind in ſchönſter Harmonie. Beide begegnen ſich, weil Gott es ein für allemal ſo vorausbeſtimmt hat.

Es iſt bereits klar, wie im engſten Zuſammenhang mit den übrigen Prinzipien ſeiner Philoſophie Leibniz die präſtabilierte Harmonie als den höchſten Gottesbeweis bezeichnen kann: „Das Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie bietet einen neuen, bisher unbekannten Beweis für das Daſein Gottes, da klar iſt, daß der Einklang ſo vieler Subſtanzen, die keinen Einfluß aufeinander haben, nur von einer genialen Urſache herſtammen kann, von der ſie ſämtlich abhängig ſind und die eine unendliche Macht und Weisheit beſitzen muß, um alle dieſe Übereinſtimmungen im Voraus einzurichten." (VI 541, 1705.)

„Ich war vom Prinzip der Harmonie im Allgemeinen überzeugt und folglich auch von der Präformation und der vorherbeſtimmten Harmonie aller Dinge unter ſich, der Harmonie zwiſchen der Natur und der Gnade, zwiſchen den Beſchlüſſen Gottes und unſerer vorhergeſehenen Handlungen, zwiſchen allen Teilen der Materie und ſogar zwiſchen der Zukunft und der Vergangenheit — alles in Übereinſtimmung mit der höchſten Weisheit Gottes, deſſen Werke die harmoniſcheſten ſind, die man ſich vorſtellen kann. Daher mußte ich unfehlbar auf das Syſtem verfallen, demzufolge Gott die Seele im Anbeginn ſo geſchaffen hat, daß ſie das der Reihe nach hervorbringen und ſich vorſtellen muß, was im Körper geſchieht, und den Körper ebenfalls derart, daß er aus ſich ſelbſt tun muß, was die Seele gebietet. Sonach müſſen die Geſetze, welche die Gedanken der Seele in der Ordnung der Zweckurſachen und gemäß der Entwicklung der Perzeptionen miteinander verknüpfen, Bilder hervorbringen, die mit den Eindrücken, welche die Körper auf unſere Organe machen, ſich begegnen

und übereinſtimmen, und ebenſo müſſen die Geſetze der Bewegungen im Körper, die in der Ordnung der bewirkenden Urſachen aufeinander folgen, ebenfalls in der Weiſe mit den Gedanken der Seele zuſammenfallen und übereinſtimmen, daß der Körper zu der Zeit zum Handeln veranlaßt iſt, wo die Seele es will." (VI 136, 1710.)

Noch weit wichtiger als für die Erklärung des Verhältniſſes von Leib und Seele und der einzelnen Subſtanzen untereinander iſt nach Leibniz das Poſtulat der präſtabilierten Harmonie und damit eines intelligenten Weltgrundes für das Verhältnis der wirkenden und der Zweckurſachen Welch gewaltige Rolle in ſeinem Syſtem die Zweckurſachen ſpielen, geht ſchon daraus hervor, daß nach ihm das Handeln der Seelen durch Zweckurſachen beſtimmt iſt und die Welt der Realität nur aus Seelen beſteht. Andererſeits iſt er ſo ſehr von dem Geiſte der neueren Naturwiſſenſchaft. erfüllt, daß er an der lückenloſen Erklärung der Körperwelt und ihrer Prozeſſe nach den Geſetzen mechaniſcher Notwendigkeit durchaus nicht rütteln laſſen will. Aber dieſes Reich der mechaniſchen Notwendigkeit iſt nach ihm eingebettet in ein unendlich tieferes Reich der Zwecke einer geiſtigen Welt, und die Harmonie beider Reiche iſt ihm unerklärlich ohne das Daſein Gottes: „Die Seelen handeln nach den Geſetzen der Zweckurſachen, die Körper nach den Geſetzen der bewirkenden Urſachen oder der Bewegungen, und dieſe beiden Reiche, das der bewirkenden Urſachen und das der Zweckurſachen ſtehen in Harmonie untereinander." (VI 620, 1715.)

Unerſchöpflich iſt Leibniz in der Betonung dieſer Harmonie, ein Beweis, wie tief ihm der Gottesgedanke aus der Seele kam: „Ich habe die Gewohnheit zu ſagen, daß es eigentlich zwei Reiche gibt ſogar in der körperlichen Natur, die ſich durchdringen, ohne ſich zu verwirren oder zu hindern: das Reich der Macht, demzufolge ſich alles mechaniſch erklären läßt durch bewirkende Urſachen, wenn man genügend ins Innere eindringt, und das Reich der Weisheit, demzufolge ſich alles architektoniſch, ſozuſagen durch Zweckurſachen erklären läßt, wenn man genügend die Gebrauchseigenſchaften kennt. Und daher kann man nicht allein mit Lukrez ſagen, daß die Tiere ſehen, weil ſie Augen haben, ſondern auch, daß die Augen ihnen zum Sehen gegeben worden ſind. Die, welche in das Detail dieſes Mechanismus der Natur eindringen, haben eine große Vorſicht nötig, um den Einflüſſen ihrer Schönheit zu wiederſtehen, und ſelbſt Galenus, welcher etwas von dem Gebrauch der Teile des Tieres gekannt hat, war derartig von Bewunderung hingeriſſen, daß er glaubte, ſie erklären wäre ſoviel als einen Hymnus zur Ehre der Gottheit ſingen." (VII 275, 1695.)

Spinoza hat im Anhang zum erſten Teil ſeiner Ethik die Zweckurſachen als „humana figmenta et deliria" verſpottet. Wie ein unerſchütterliches Dogma geht dieſer Standpunkt, von Deskartes unterſtützt, ſeitdem durch das moderne Denken. Leibniz hat zum erſten Male klar durchſchaut, daß mit der Verbannung der Zweckurſachen nicht bloß der chriſtliche Gottesbegriff fällt, ſondern auch das vitalſte Intereſſe der Wiſſenſchaft ſelbſt geſchädigt wird, daß wir es hier mit einem Dogma des Atheismus, nicht der Wiſſenſchaft zu tun haben. Beſonders gegen Deskartes macht Leibniz dies geltend, in deſſen Syſtem Gott zu einem „gewiſſen Schauſpiel oder Gepränge" herbeigerufen werde durch einen Zweifel,

der weder eintrete, wenn Gott geleugnet, noch gehoben würde, wenn er zugeſtanden werde, während das Syſtem des Deskartes ganz atheiſtiſch ſei. „Man muß nicht dulden, daß unſere Modernen uns die Metaphyſik zerſtören, um die Phyſik auszuſchmücken und uns die Moral und die Theologie umſtürzen, wohin einige ihrer Meinungen zu führen ſcheinen. Denn wenn man behauptet, daß die ewigen Wahrheiten der Geometrie und der Moral und folglich auch die Regeln der Gerechtigkeit, der Güte und Schönheit die Wirkung einer freien oder willkürlichen Wahl des Willens Gottes ſind, ſo ſcheint es, daß man ihm ſeinen Verſtand und ſeinen Willen nimmt, indem man nur eine gewiſſe maßloſe Macht übrig läßt, aus der alles hervorgeht, ein Weſen, das vielmehr den Namen Natur als den Gottes verdient. Denn wie iſt es möglich, daß ſein Verſtand, deſſen Gegenſtand die Wahrheit der Ideen iſt, die in ſeinem Weſen eingeſchloſſen ſind, von ſeinem Willen abhängt? Und wie kann er einen Willen haben, der die Idee des Guten nicht zu ſeinem Objekt, ſondern nur zu ſeiner Wirkung hat? Und indem die Zweckurſachen aus der Phyſik verbannt werden, außer daß man ſich dadurch des Mittels beraubt, einige ſchöne Wahrheiten abzuleiten, die man nur als Zweck gefunden hat, ſcheint es, daß es vergeblich und oberflächlich iſt, wenn man eine oberſte Intelligenz vorangeſtellt hat, wenn man ſich ihrer nicht bedient, ſondern nur der Notwendigkeit der Materie . . . Die Wirkung muß erklärt werden durch die Urſache, und iſt ſie intelligent, ſo muß man die Betrachtung der Zwecke einführen, die ſie bei den Inſtrumenten gehabt hat, deren ſie ſich bediente.“ (VI 344.)

„Der Gott des Carteſius hat weder Willen noch Verſtand, weil er nicht das Gute zum Gegenſtand des Willens hat noch das Wahre zum Objekt des Verſtandes. Auch will er nicht, daß ſein Gott nach einem Zwecke handle, und deshalb ſchließt er von der Philoſophie die Erforſchung der Zweckurſachen aus, unter dem ſchlauen Vorwande, daß wir nicht fähig ſeien, die Abſichten Gottes zu wiſſen, während Plato ſo ſchön gezeigt hat, daß, wenn Gott der Urheber der Dinge iſt und gemäß der Weisheit handelt, die wahre Phyſik in der Kenntnis der Zwecke und Verwendungen der Dinge liegt. Denn die Wiſſenſchaft iſt die Kenntnis der Gründe, und die Gründe von dem, was durch den Verſtand gemacht worden iſt, ſind die Zweckurſachen oder Abſichten deſſen, der ſie gemacht hat, und die erſichtlich ſind aus der Verwendung und der Funktion der Dinge. Deshalb iſt die Betrachtung des Gebrauches der Teile in der Anatomie ſo wichtig.“ (IV 299.)

Leibniz machte ſelbſt in der Phyſik Gebrauch von den Zweckurſachen. In der Lehre vom Lichte zum Beiſpiel ging er von der Vorausſetzung aus, die Natur bezwecke, daß der Lichtſtrahl von einem Punkte zum andern auf leichteſte Weiſe komme. Daraus zog er die Folgerung, daß der Strahl in demſelben Medium in gerader Linie fortſchreite und deshalb der Reflexionswinkel dem Einfallswinkel gleich ſei. Er ſprach die Befürchtung aus, daß der Gott des Carteſius etwas ganz anderes geweſen ſei als wofür man ihn halte.

Leibniz zieht die volle wiſſenſchaftliche Konſequenz aus ſeinem Standpunkte: „Es iſt Gott der letzte Grund der Dinge und die Kenntnis Gottes iſt

nicht weniger das Prinzip der Wiſſenſchaften als ſeine Weſenheit und ſein Wille die Prinzipien des Seienden ſind. Die vernünftigeren Philoſophen bleiben dabei. Aber es gibt unter ihnen ſehr wenige, die ſich dieſer Einſicht bedienen könnten, um Wahrheiten als Konſequenz daraus zu entdecken . . . Es heißt die Philoſophie heiligen, zu bewirken, daß ihre Kanäle herfließen aus der Quelle der Attribute Gottes. Weit entfernt, die Zweckurſachen und die Betrachtung eines Weſens, das mit Weisheit handelt, auszuſchließen, muß gerade davon alles in der Phyſik abgeleitet werden. Diejenigen, welche zuerſt ein vernünftiges Prinzip außerhalb der Materie erkannt haben, wenden es gar nicht an, wenn ſie anfangen, über das Univerſum zu philoſophieren und dabei anſtatt zu zeigen, daß dieſes vernünftige Prinzip alles zum Beſten macht und daß dies der Grund der Dinge iſt, die es für gut befunden hat im Einklang mit ſeinen Zwecken hervorzubringen, verſuchen ſie alles allein durch den Zuſammenſtoß unorganiſcher Teilchen zu erklären, indem ſie die Bedingungen und die Mittel zuſammenwerfen mit der wahren Urſache. Trotzdem ſtimme ich zu, daß die einzelnen Effekte der Natur ſich mechaniſch erklären laſſen können und müſſen, ohne jedoch ihre Zwecke und wunderbaren Anwendungen zu vergeſſen, welche die Vorſehung kunſtvoll herbeizuführen verſtanden hat. Aber die allgemeinen Prinzipien der Phyſik und Mechanik ſelbſt hängen von der Leitung einer ſouveränen Intelligenz ab und können nicht expliziert werden, ohne ſie in Betrachtung zu ziehen." (III 4 f.)

Gegenüber dem Verſuch Caſſirers, die ganze Leibnizinterpretation auf eine neue Grundlage zu ſtellen, indem er die Mathematik zum Angelpunkt des Syſtems und dadurch Leibniz zum Vorläufer Kants machen möchte, ſei noch folgende Stelle angeführt:

„Deskartes ſagt, daß zur Erklärung der Naturphänomene keine anderen Prinzipien nötig ſeien als die aus der abſtrakten Mathematik gewonnenen oder die Wiſſenſchaft von der Größe, Figur und Bewegung; noch keine andere Materie erkennt er an als jene, welche Gegenſtand der Geometrie iſt. Ich ſtimme ihm zwar durchaus zu, daß alle beſonderen Naturphänomene mechaniſch erklärt werden können und daß auf keine andere Weiſe die Urſachen der materiellen Dinge verſtanden werden können. Aber das, meine ich, muß immer und ſtets im Auge behalten werden, daß die mechaniſchen Prinzipien ſelbſt und daher die allgemeinen Geſetze der Natur aus höheren Prinzipien entſpringen und nicht durch eine bloße Betrachtung der Quantität und der geometriſchen Verhältniſſe erklärt werden können, daß ihnen vielmehr etwas Metaphyſiſches innewohnt, das unabhängig von jenen Begriffen iſt, welche die Einbildungskraft darbietet und ſich bezieht auf eine der Ausdehnung entrückte Subſtanz. Denn außer der Ausdehnung und deren Veränderlichkeit wohnt der Materie ſelbſt eine Kraft inne, oder eine Potenz des Handelns, die den Übergang bildet von der Metaphyſik zur Natur, vom Materiellen zum Immateriellen. Jene Kraft hat ihre eigenen Geſetze, nicht allein jene aus einer abſoluten und ſozuſagen brutalen Notwendigkeit wie in der Mathematik, ſondern ſolche, die von einer vollkommenen Vernunft abgeleitet ſind. Sind dieſe einmal in allgemeiner Erörterung aufgeſtellt, ſo kann nachher, wenn der Grund der Natur der Phänomene gegeben wird, alles

mechaniſch bewältigt werden." Nachdem dann Leibniz gezeigt, daß bei dieſer Einzelerklärung nicht die Seelen oder Formen verwendet werden dürfen, fährt er fort: „Wer dies bedenkt, wird im Philoſophieren die Mitte halten und nicht weniger die Theologen als die Phyſiker befriedigen, und wird einſehen, daß von den Scholaſtikern dereinſt nicht ſowohl in der Annahme der ſubſtanzialen Formen geſündigt wurde als in deren Anwendung und zwar da, wo es ſich vielmehr um die Modifikationen und Inſtrumente der Subſtanz handelt und um die Art des Handelns, das heißt den Mechanismus. Es hat die Natur gleichſam ein Reich im Reich und ſozuſagen ein doppeltes Wirkungsfeld, das der Vernunft und das der Notwendigkeit, oder das der Formen und das der Teile der Materie. Dieſe Wirkungsfelder ſind nicht miteinander vermiſcht und werden jedes durch eigene Geſetze geleitet, und weder iſt in den Modifikationen der Ausdehnung ein Grund von Wille und Vorſtellung, noch in den Formen oder Seelen ein Grund der vegetabiliſchen und anderen organiſchen Funktionen zu ſuchen. Aber jene höchſte Subſtanz, welche die gemeinſame Urſache des Ganzen iſt, bewirkt kraft ihrer unendlichen Weisheit und Macht, daß zwei grundverſchiedene Reihen in derſelben körperlichen Subſtanz einander entſprechen und vollkommen miteinander übereinſtimmen, gerade als wenn die eine durch den Einfluß der anderen gelenkt würde, und mag man die Notwendigkeit der Materie und die Ordnung der bewirkenden Urſachen ins Auge faſſen, ſo wird man nichts ohne eine die Einbildungskraft befriedigende Urſache oder nichts außerhalb der mechaniſchen Geſetze des Mechanismus geſchehend bemerken, oder mag man gleichſam die goldene Feſſel der Zwecke oder den Umkreis der Formen als intelligible Welt betrachten, wo die Gipfel von Ethik und Metaphyſik vermöge der Vollkommenheit des höchſten Urhebers in Eines verbunden ſind, ſtets wird man bemerken, daß nichts ohne höchſte Vernunft geſchieht. Beides nämlich iſt Gott: Form im höchſten Sinne oder erſte Urſache und letzter Grund der Dinge. Unſere Aufgabe aber iſt es, ſeine Spuren in den Dingen anzubeten und nicht nur über ſeine Inſtrumente im Operieren und die mechaniſche Wirkungsweiſe der materiellen Dinge, ſondern auch über die feineren Gebrauchsweiſen des wunderbaren Organismus nachzudenken und wie den Baumeiſter der Körper, ſo vor allem den Lenker der Geiſter, Gott und deſſen alles auf das möglichſt Vollkommene leitende Intelligenz zu erkennen, welche die vollkommenſte Republik des Univerſums unter der Herrſchaft des mächtigſten und weiſeſten Monarchen aufrichtete." (IV 390.)

Der Gottesbeweis aus der präſtabilierten Harmonie der Dinge erreicht bei Leibniz ſeine Spitze bei der moraliſchen Welt: Gott iſt das Poſtulat der Vernunft, weil ohne ſeine Exiſtenz jene Übereinſtimmung des Naturlaufes mit der ſittlichen Weltordnung fehlen würde, welche ein moraliſches Handeln überhaupt möglich macht. Leibniz behauptet dadurch ſeinen Platz unter den erſten Denkern, daß ihm die Frage des ſittlichen Handelns die höchſte iſt. „Die Moral iſt die eigentliche Wiſſenſchaft und die große Angelegenheit des Menſchen im allgemeinen, wie andererſeits die verſchiedenen Künſte, welche verſchiedene Teile der Natur betreffen, Einzelnen zukommen." (V 436.) „Wie wir nun eine vollkommene Harmonie zwiſchen zwei natürlichen Reichen, dem der bewirkenden und dem

der Zweckurſachen, hergeſtellt haben, ſo müſſen wir hier noch eine zweite Harmonie zwiſchen dem phyſiſchen Reiche der Natur und dem moraliſchen der Gnade hervorheben d. h. zwiſchen Gott, dem Architekten der Maſchine des Univerſums und Gott, dem Monarchen des göttlichen Staates der Geiſter. Dieſe Harmonie hat zur Folge, daß die Dinge durch die eigenen Wege der Natur zur Gnade führen und daß z. B. der Erdball auf natürlichem Wege genau zu den Zeitpunkten zerſtört und wiederhergeſtellt werden muß, wo die Regierung der Geiſter zur Züchtigung der einen und zur Belohnung der anderen es erheiſcht." (VI 622.) „Das Theater der Körperwelt offenbart uns ſchon in dieſem Leben durch das Licht der Natur mehr und mehr ſeine Eleganz, ſeitdem die Geheimniſſe des Makrokosmos und des Mikrokosmos ſich durch die neueren Entdeckungen zu enthüllen beginnen. Der vortrefflichſte Teil der Dinge aber, der Gottesſtaat, bietet ein Schauſpiel, das in ſeiner Schönheit zu erkennen wir dereinſt, durch das Licht der Glorie erleuchtet, werden beglückt werden. Denn jetzt kann er nur mit den Augen des Glaubens d. h. durch das unerſchütterliche Vertrauen auf die Vollkommenheit Gottes berührt werden." (VI 460.)

Deskartes hatte eine Moral der Reſignation aufgeſtellt, deren Identität mit jener der Stoiker Leibniz richtig erkannte. Von dem mechaniſchen Gottesbegriff des Carteſius aus war nichts anderes möglich. Wer nicht eine unendliche Weisheit und Liebe als die beiden ewigen Grundpfeiler der Weltordnung annimmt, kann nur zu einer ſtummen Ergebung in den unvermeidlichen Lauf der Dinge kommen — ohne Hoffnung auf die Zukunft. Das erklärt Leibniz für unzureichend. „Wie ich anderswo bewieſen habe, würde der Philoſoph, wenn es weder Vorſehung noch zukünftiges Leben gäbe, in der Ausübung der Tugenden beſchränkt ſein. Denn er würde alles nur auf ſeine gegenwärtige Zufriedenheit beziehen. Und ſelbſt dieſe Zufriedenheit, die ſchon bei den Alten vorkommt z. B. bei Sokrates, beim Kaiſer Mark Aurel, bei Antonin, bei Epiktet, würde ſicher nicht ohne jene ſchönen und großen Ausblicke, welche die Schönheit und Ordnung des Weltalls uns bis in eine unbegrenzte Zukunft eröffnen, ſo feſt begründet ſein. Sonſt wird die Seelenruhe nur das ſein, was man erzwungene Geduld (patience par force) nennt, ſo daß man ſagen kann, die natürliche Theologie mit ihren zwei Teilen, dem theoretiſchen und dem praktiſchen, enthalte zugleich die rechte Metaphyſik und die vollkommene Sittenlehre." (V 413.) „Es ſcheint, daß dieſe Kunſt der Geduld, in der nach Deskartes die Kunſt des Lebens beſteht, noch nicht das Ganze iſt. Eine Geduld ohne Hoffnung dauert nicht und tröſtet nicht ſehr. Hierin überragt Plato die anderen; denn er eröffnet die Hoffnung auf ein beſſeres Leben durch gute Gründe und nähert ſich am meiſten dem Chriſtentum." (IV 298.) „Tut eure Pflicht und ſeid zufrieden mit dem, was kommt, nicht bloß deshalb, weil ihr der göttlichen Vorſehung oder der Natur der Dinge nicht entgegenwirken könnt, das dürfte genügen, um ruhig, nicht aber um zufrieden zu ſein, ſondern auch deshalb, weil ihr es mit einem guten Gebieter zu tun habt. Und das könnte man Fatum Christianum nennen." (VI 31.)

Leibniz erklärt es als eine Forderung der Vernunft, daß es möglich ſein muß, auf dem Reiche der Natur das der Sittlichkeit, das er mit einem theologiſch ungenauen Ausdruck Gnade nennt, zu erbauen. Er findet dieſes ideale Poſtulat verwirklicht durch die Forderung der Metaphyſik, daß Gott nicht bloß Baumeiſter, ſondern auch Monarch der Welt ſei, und erhebt ſich zu dem auguſtiniſchen Ideal des Gottesſtaates: „Deshalb ſind alle Geiſter, ſeien es Menſchen oder Genien, indem ſie kraft der Vernunft und der ewigen Wahrheiten mit Gott in eine Art Gemeinſchaft treten, Glieder des Gottesſtaates, d. h. der vollkommenſten vom größten und beſten aller Monarchen gebildeten und regierten Republik, wo es kein Verbrechen ohne Strafe, keine Handlung ohne angemeſſene Belohnung und endlich ſo viel Tugend und Glück als möglich gibt und dies nicht durch eine Störung der Natur, als ob das, was Gott den Seelen bereitet, die Geſetze der Körper verwirrte, ſondern gerade durch die Ordnung der natürlichen Dinge kraft der von Ewigkeit her zwiſchen den Reichen der Natur und der Gnade, zwiſchen Gott dem Architekten und Gott dem Monarchen vorausbeſtimmten Harmonie, ſo daß die Natur an ſich zur Gnade führt und die Gnade die Natur vervollkommnet, indem ſie ſich derſelben bedient.“ (VI 605.) „Gemäß dem Parallelismus zwiſchen den beiden Reichen, dem der Zweckurſachen und der bewirkenden Urſachen, darf man annehmen, daß Gott im Univerſum einen Zuſammenhang zwiſchen der Beſtrafung oder Belohnung und der böſen oder guten Tat eingerichtet hat, ſo daß die erſte immer von der zweiten herbeigeführt wird und Tugend und Laſter ſich ſelbſt ihren Lohn oder ihre Strafe verſchaffen gemäß der natürlichen Aufeinanderfolge der Dinge. Denn alles, was Gott tut, iſt harmoniſch und vollkommen.“ (VI 142.)

Leibniz ſprach es aber mit aller Entſchiedenheit aus, daß die im Naturzuſammenhang ſelbſt gegebene präſtabilierte Harmonie zwiſchen den ſittlichen Handlungen und ihren Folgen nicht ausreichen, um das ſittliche Handeln zu begründen. Obwohl man annehmen darf, ſagt er, daß Gott der Baumeiſter Gott den Geſetzgeber in allem befriedige und daher die Natur infolge der mechaniſchen Einrichtungen der Dinge Lohn und Strafe herbeiführe, ſo dürfe doch die Vergeltung nicht immer ſofort geſchehen. Der Plan Gottes ſei zeitlich unendlich weit verbreitet und ſchließe die Harmonie von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ſich. Im Diesſeits entfalte ſich die Gerechtigkeit nicht erſchöpfend, wie Leibniz an Bierling ſchrieb. „Gewiſſe Regeln der Gerechtigkeit können in ihrer ganzen Ausdehnung und Vollkommenheit nur unter der Vorausſetzung des Daſeins Gottes und der Unſterblichkeit der Seele bewieſen werden. Diejenigen, welche die Gerechtigkeit nur auf die Notwendigkeiten dieſes Lebens und deſſen Bedürfniſſe gründen, ſtatt auf die Luſt, welche ſie darin finden ſollen, eine Luſt, welche, wenn Gott deren Grund bildet, am höchſten iſt, dieſe ſind einigermaßen mit der Geſellſchaft der Banditen zu vergleichen.“ (V. 186, 1705.) „Man kann ſagen, daß es einen gewiſſen Grad von Moral unabhängig von Gott gibt, aber daß die Betrachtung der Vorſehung Gottes und der Unſterblichkeit der Seele die Moral auf ihren Gipfel trägt.“ (III 429, 1711.) „Es könnte keine Vorſchrift, an die man ſich undispenſierbar gebunden fühlt, geben, wenn

es nicht einen Gott gäbe, der kein Verbrechen ungeſtraft und keine gute Handlung unbelohnt läßt." (VII 510, 1712.)

So hat Leibniz auf der Höhe ſeines Schaffens eine Lebensauffaſſung erreicht, von der er zutreffend behaupten konnte, daß ſie die Vorſchrift Chriſti mit den Forderungen der höchſten Vernunft vereine. Nicht wie die Stoiker und wie Deskartes mit Reſignation, ſondern mit dem höchſten Affekt der Liebe muß der Weiſe Gott und dem Univerſum gegenübertreten. „Die Liebe iſt derjenige Affekt, welcher bewirkt, daß wir an den Vollkommenheiten des geliebten Gegenſtandes Vergnügen finden, und nichts iſt vollkommener, nichts entzückender als Gott... Die Vollkommenheiten Gottes ſind die nämlichen wie die unſerer Seele, nur daß Gott ſie in unbegrenztem Maße beſitzt: er iſt ein Ozean, von dem wir nur Tropfen empfangen haben. In uns lebt einiges Können, einiges Wiſſen, einiges Gute; in Gott iſt alles vollkommen vorhanden. Ordnung, Ebenmaß und Harmonie entzücken uns; die Muſik und die Malerei ſind Proben davon. Gott iſt ganz Ordnung. Er bewirkt die univerſelle Harmonie. Alle Schönheit iſt ein Ausfluß ſeiner Strahlen." (VI 27, 1710.)

Nicht nur die eigene Glückſeligkeit iſt nach Leibniz dadurch geſichert, daß wir an dem Grundſatz feſthalten, jenen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Beſten, ſondern nur wenn wir ein Teil der univerſellen Republik ſind, deren Monarch Gott iſt, der ſo viel Glück ſeinen Untertanen ſchafft als nur immer möglich iſt, nur dann haben wir ein untrügliches Prinzip der Sittlichkeit, nämlich ſo viel zum allgemeinen Wohl beizutragen, als wir nur immer vermögen. (III 429, VI 462.) „Wer Gott liebt, liebt alle. Wer die Weisheit hat, liebt alle. Wer Weisheit hat, ſucht aller Nutzen. Wer Weisheit hat, iſt ein Freund Gottes. Ein Freund Gottes iſt glückſelig." (VII 77.) „Nichts iſt dem Menſchen nützlicher als der Menſch, nichts ſüßer als die Freundſchaft, nichts koſtbarer bei Gott als die vernünftige Seele. Alle zu lieben, auch unſere Feinde, keinen zu haſſen, iſt deshalb nicht mehr eine Vorſchrift Chriſti als die der höchſten Vernunft.".

II. Das Problem der Theodizee.

Wuchs ſo die präſtabilierte Harmonie als Gottesbeweis mitten aus dem Syſtem des Leibniz heraus, welches im Kampfe gegen Spinoza entſtand, ſo war Leibniz gezwungen, ſeinen Grundgedanken zu vertiefen, weil demſelben ein zweiter gefährlicher Gegner erſtand, Pierre Bayle. Während Spinoza erſt 100 Jahre nach ſeinem Tode zu Einfluß namentlich auf das deutſche Geiſtesleben gelangte, erhob Bayle ſchon zu ſeinen Lebzeiten mächtig ſein Haupt in der europäiſchen Bildungsgeſchichte.

Im Jahre 1696 erſchien Pierre Bayles Dictionnaire, welches man mit Recht eines der wirkungsreichſten Bücher genannt hat, die je geſchrieben wurden, jedenfalls das bedeutendſte Denkmal der Skepſis aller Zeiten. In dieſem Buche, in welchem wiederholt die Perſönlichkeit des Leibniz als unbegrenzt in der Sphäre menſchlichen Verdienſtes gefeiert wird, waren Glauben und Denken auseinandergeriſſen, die Wahrheiten des Glaubens als der Vernunft widerſprechend erklärt, dem Glauben aber trotzdem ein Aſyl im Herzen zurückgelaſſen.

Unter dem Einfluſſe von Bayles Skepſis ſtand das geiſtige Lebenswerk des Leibniz. Er verglich ſich ſelbſt gegenüber Bayle mit dem Antäus der antiken Fabel, welcher geworfen mit verſtärkter Kraft zum Siege ſich erhob.

Über das Wörterbuch Bayles hielt Leibniz in dem Schloſſe zu Charlottenburg Disputationen mit der hochbegabten Königin Sophie Charlotte von Preußen und ihrer Mutter Kurfürſtin Sophie von Hannover, ſowie anderen fürſtlichen Frauen. Aus den Notizen hierüber entſtand die Theodizee: „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" (1710). Zu Beginn des Werkes feiert Leibniz den damals ſchon verſtorbenen Bayle mit den Worten Virgils von Daphnis, daß er fleckenlos rein an der Schwelle des Olymps ſtehe und unter ſich Wolken und Sterne ſehe.

Dieſes Werk ſtellt trotz ſeiner geringſchätzigen Wertung durch einzelne neuere Kritiker die Blüte von Leibnizens Wirkung auf ſein Zeitalter, ja auf die ganze Nachwelt dar, wie es denn die nächſten 100 Jahre das Leſebuch aller Gebildeten Europas mit Ausnahme Englands wurde. England dagegen beſaß in Shaftesburys „Rapſodie der Moraliſten" den Beweis, daß das Übel nur Schein und der Plan einer Theodizee eine überflüſſige Grille ſei, ein Gedanke, der bei den engliſchen Lebenskünſtlern bis heute vorherrſchend geblieben iſt.

Sehr viele Einzelheiten über den Einfluß der Leibnizſchen Theodizee wurden in neuerer Zeit durch die Walter Simonſche Preisaufgabe der Kantgeſellſchaft „Das Problem der Theodizee in der Philoſophie und Literatur des 18. Jahrhunderts" ans Licht geſtellt in den großenteils gründlichen Arbeiten von Kremer, Lempp, Lindau, Mühlenhardt, Wegener, Wolff uſw., obwohl die meiſten dieſer Arbeiten den Schwerpunkt der Entwicklung irrigerweiſe in Kant ſtatt in Leibniz ſehen, ein Umſtand, der bei dem gegenwärtigen Stande der Leibnizforſchung noch begreiflich, aber dem Verſtändnis der Entwicklung nicht förderlich iſt.

Der ſchärfſte Stachel der Bayleſchen Skepſis und der eigentliche Quellpunkt des modernen Peſſimismus war der Begriff des Übels, welches überall von ihm gefliſſentlich als die Grundeigenſchaft der Welt charakteriſiert war. Iſt Gott unendlich gut und heilig, wie kann er dann ſoviel Übel und Sünde in ſeiner Schöpfung aufkommen laſſen?

Die Grundgedanken, die Leibniz in ſeiner Theodizee entwickelt, ſind folgende:

Die Vernunft iſt ſtets auf Seite der wahren Religion. Von Triumphen des Glaubens über die Vernunft reden, heißt Freudenfeuer nach einer Niederlage anzünden. Und zwar verſteht Leibniz hier ausdrücklich unter Vernunft die Verkettung der Wahrheiten, die uns aus dem natürlichen Lichte des Geiſtes entſpringen.

Leibniz geht nun von dem Axiom aus, daß an der Heiligkeit und Güte des Schöpfers ſich nicht rütteln laſſe, daß alſo die Löſung des Problems auf Seiten des geſchöpflichen Faktors geſucht werden müſſe. „So oft uns an den Werken Gottes etwas tadelnswert erſcheint, muß man ſchließen, daß es uns nicht hinlänglich bekannt iſt." (VI 446.) Er verſchmäht den Weg, den ſpäter Hartley und andere einſchlugen, das Übel ſchlank-

weg zu leugnen und zu behaupten, daß alle einzelnen Weſen in der Tat und allezeit unendlich glücklich ſeien. Leibniz ſagt vielmehr: Es gibt Übel, aber nur ſoviele, als notwendig ſind. Die Welt iſt nicht in jedem einzelnen Punkte abſolut gut; aber ſie iſt die beſte von allen, die möglich waren. Der göttliche Wille iſt nach ihm vom göttlichen Verſtande abhängig und handelt nicht nach Zufall, Laune oder Leidenſchaft, ſondern kraft einer Neigung der Vernunft, die ihn zum Beſten treibt. Hatte Deskartes gemeint, die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten von Gott zu behaupten heiße den chriſtlichen Gott dem Jupiter gleichſetzen, welcher dem Styx unterworfen ſei, ſo erwidert Leibniz, die ewigen Wahrheiten ſeien unverletzlicher als der Styx des Jupiter. Vor dieſen ewigen Wahrheiten ſtand Gott und berechnete, (mathesis quaedam divina seu mechanismus metaphysicus), durch welche der unendlich vielen Möglichkeiten am meiſten Weſenheit ins Daſein übergeführt, am meiſten Glück der Geiſter gefördert werde.

Die Frage: Woher das Übel? beantwortet Leibniz dahin, daß dasſelbe metaphyſiſch notwendig mit der Exiſtenz des Geſchöpfes als begrenzten Weſens verbunden ſei. Gehört alſo das Übel zur idealen Natur des Geſchöpfes, ſo iſt es unvermeidlich in jeder Schöpfung. Das iſt eine jener ewigen Wahrheiten, die den Willen Gottes binden.

Der Menſch iſt ſelbſt die Quelle ſeiner Übel. So wie er iſt, war er in der Idee Gottes. Das Böſe war nur als Bedingung, nicht als Zweck und Mittel, Objekt des göttlichen Willens. Das was Störung im Teile iſt, iſt Ordnung im Ganzen. Die Welt iſt nicht für uns allein gemacht, außer wenn wir weiſe ſind und uns in ſie ſchicken. Die Tugend iſt die edelſte Qualität der Geſchöpfe, aber nicht die einzige gute Qualität. Es gibt noch unendlich viele andere, die Gott anziehen, und das Reſultat dieſer Anziehungen iſt die größtmögliche Fülle des Guten. Als Midas nur Gold hatte, war er ärmer als je.

Nach Leibniz iſt auch das Ding in der Welt durch Millionen unſichtbarer Fäden mit dem Univerſum verbunden. Deshalb würde die Entfernung auch nur des kleinſten Übels aus der gegenwärtigen Weltordnung die Exiſtenz der beſten Welt unmöglich machen.

Die Welt iſt ganz aus einem Stücke wie ein Ozean. Nichts kann an einem Punkte der Welt verändert werden, ohne daß ihre numeriſche Individualität zugrunde geht. Manches Gut läßt ſich nur durch ein Übel erzielen. Oft haben ſelbſt zwei Übel ein großes Gut bewirkt. Gäbe es nicht minder vollkommene Dinge, Tiere, Pflanzen, Mineralien, woran ſollte denn die Vernunft ſich ſchulen, woran denken? Allerdings könnte man ſich mögliche Welten ohne Sünde und ohne Elend denken und daraus etwas ſchaffen, was den Romanen von Utopien und von den Senaramben gleicht. Allein die wirkliche Welt iſt vollkommen.

Hatte Deskartes die Welt unter dem Geſichtspunkte einer auf das vollkommenſte gebauten Maſchine betrachtet, in welcher auch die Übel als Nebenwirkungen nicht ein Verſagen der Schöpferkraft bedeuten, ſondern nur die ewige Unverbrüchlichkeit der herrſchenden Geſetze, ſo hat Leibniz, worauf neueſtens Wolff beſonders aufmerkſam macht, erkannt, daß das Maſchinengleichnis nur für den Bereich des Körperlichen gültig ſei, nicht

aber für das Reich der Geiſter, welche der Endzweck der Schöpfung, die Offenbarung des göttlichen Weſens und ſelige Spiegel ſeiner Seligkeit ſind. Leibniz hat vielmehr eine andere Analogie in Kurs geſetzt, die äſthetiſcher Art iſt: Die Schöpfertätigkeit iſt künſtleriſche Produktion; daher ſind die einzelnen Übel nicht für ſich zu betrachten, ſondern als Teile der Allharmonie der Welt. „Ihr kennet die Welt erſt ſeit drei Tagen und ſeht darin nicht weiter als eure Naſe reicht, und doch findet ihr an ihr zu tadeln.“ Wir urteilen über die Welt wie Menſchen, die in den unterirdiſchen Salzbergwerken Sarmatiens aufgewachſen ſind und darum meinen, es gebe überhaupt kein anderes Licht als das armſelige Geflimmer ihrer Lämpchen, das kaum ausreicht, die Karren dabei zu ſchieben. Bekannt iſt der Vergleich, den Leibniz mit dem aſtronomiſchen Weltbilde anſtellt: wie vor Kopernikus das Auge uns täuſchte, ſo müſſen wir auch in der Betrachtung der Übel das Auge in die Sonne ſtellen, um die wunderbare Schönheit zu ſehen; an der ſcheinbaren Unordnung und Verwirrung iſt unſer Geiſt ſchuld, nicht die Natur. Wenn wir das Auge in die Sonne ſtellen, dann ſehen wir, wie jeder Schmerz gut iſt und die Harmonie des Ganzen wundervoll. Das Übel iſt die tiefſte metaphyſiſche Vorausſetzung des Schönen. Was die Diſſonanzen in der Muſik und die Schattenriſſe auf einem Gemälde, ſind die Übel in der Harmonie des Alls. Ohne Übel des Lebens gäbe es keinen Genuß ſeiner Güter. Es iſt wie beim Schwertertanz: gerade an dem Schreckmittel erfreuen wir uns. Die Vollkommenheit des Univerſums ſetzt ſich aus lauter mangelhaften Gliedern zuſammen: durch jede Verbeſſerung des Einzelnen würde die Qualität des Ganzen unfehlbar verſchlechtert. Im Ganzen aber gibt es unvergleichlich mehr Gutes als Schlimmes in der Welt, wie es unvergleichlich mehr Häuſer als Gefängniſſe gibt, während Bayle nur Spitäler und Kerker ſieht.

Man weiß, daß Gott für das ganze Weltall Sorge trägt, deſſen ſämtliche Teile in enger Verbindung miteinander ſtehen, und man darf daraus ſchließen, daß er eine Menge an Rückſichten zu beobachten gehabt hat, deren Geſamtheit ihn zu dem Urteile beſtimmt hat, daß es nicht angebracht ſei, gewiſſe Übel zu verhindern. — Gott liebt das Menſchengeſchlecht. Nichts iſt wahrer; aber der Gegenſtand Gottes iſt etwas Unendliches. Seine Sorgen umfaſſen das Univerſum. Gott vernachläſſigt nicht die lebloſen Dinge. Sie ſind fühllos. Aber Gott hat Gefühl für ſie. Die Tiere ſind vernunftlos. Aber Gott hat Vernunft für ſie. Soll Gott die Sonne deshalb nicht ſo ſtark leuchten laſſen, als es für das Ganze notwendig iſt, weil dadurch einige Gegenden austrocknen? Gott ſieht ſicher mehr auf einen Menſchen, als auf einen Löwen. Aber man kann kaum behaupten, daß ein einziger Menſch vor dem ganzen Löwengeſchlechte den Vorzug verdient. —

Die Theodizee des Leibniz unterſcheidet ſich dadurch von ähnlichen Verſuchen, daß ſie auf die Erklärung der göttlichen Abſichten im einzelnen und damit auf eine ſeichte Nivellierung des Weltſchmerzes verzichtet. Er führt mit Recht als Grund für dieſe Reſerve an, daß der menſchliche Geiſt keinen Einblick in die unermeßlichen Perſpektiven des göttlichen Weltplanes haben könne. „Es ſcheint mir, daß der Grund für die Zulaſſung

des Übels in den ewigen Möglichkeiten liegt, denen zufolge dieſe Art des Univerſums, welche das Übel enthält und die zur tatſächlichen Exiſtenz zugelaſſen worden iſt, ſich unter allen möglichen Arten als die im Ganzen vollkommenſte ergibt. Man gerät jedoch auf Abwege, wenn man mit den Stoikern im einzelnen dieſe Nützlichkeit des Übels dartun will, das das Gute hervorhebt, wie Auguſtinus im allgemeinen richtig erkannt hat, und das ſozuſagen ein Schritt zurück iſt, um beſſer vorwärts ſpringen zu können. Denn kann man in die unendlichen Einzelheiten der allgemeinen Harmonie eintreten?" (IV. 567, 1712.)

Leibniz hat damit klaren Blickes die Gefahr erkannt, welcher ſeine Schüler zum Opfer fielen, wodurch ſie die Theodizee dem Geſpötte auslieferten: „Es muß ſehr unvernünftig ſein, nicht mit den allgemeinen Gründen, die wir gegeben haben, zufrieden zu ſein, deren Einzelheiten uns unzugänglich ſind. Alſo anſtatt (mit Deskartes) ſeine Zuflucht zu einem abſoluten Beſchluß zu nehmen, der, da er ohne Grund iſt, unvernünftig iſt, oder zu Gedanken, die nicht hinreichen, die Schwierigkeiten aufzulöſen, und andere Gründe nötig haben, wird es das Beſte ſein, im Einklang mit Paulus zu ſagen, daß es hiefür gewiſſe große Gründe der Weisheit oder Kongruität gibt, die den Sterblichen unbekannt und in der allgemeinen Ordnung begründet ſind, deren Ziel die größte Vollendung des Weltalls iſt, die Gott ins Auge gefaßt hat." (IV 457, 1686.)

„Es genügt, dieſes Zutrauen zu Gott zu haben, daß er alles zum Beſten macht und daß nichts denen ſchaden könne, die ihn lieben. Aber im beſonderen die Gründe zu erforſchen, die ihn bewogen haben, gerade dieſe Ordnung des Weltalls zu wählen, die Sünden zu dulden, die Gnadenakte des Heils auf beſtimmte Weiſe auszuteilen, das überſchreitet die Kräfte eines endlichen Geiſtes, ſolange er nicht zum Genuß der Gottanſchauung gelangt iſt. Trotzdem kann man manche allgemeine Bemerkung über den Gang der Vorſehung in der Regierung der Dinge machen. Man kann ſagen, daß der, welcher vollkommen handelt, ähnlich einem vortrefflichen Geometer iſt, der die beſten Konſtruktionen eines Problems zu finden weiß." (IV 430, 1686.) „Weil Gott es für gut befunden hat, daß Judas exiſtierte, ungeachtet der Sünde, die er vorherſah, ſo muß dieſes Übel mit Zinſen aufgewogen werden im ganzen Univerſum, daß Gott daraus ein größeres Gut ziehen und es ſich herausſtellen wird, daß dieſe ganze Folge der Dinge, in welche die Exiſtenz dieſes Menſchen mit einbegriffen iſt, die vollkommenſte unter allen anderen möglichen Geſtaltungen iſt. Aber immer die bewunderungswürdige Sparſamkeit dieſer Wahl auseinanderzuſetzen, das überſteigt unſere Kräfte als Erdenpilger. Hier iſt die richtige Zeit, die Hoheit der göttlichen Dinge anzuerkennen, die Tiefe und den Abgrund der göttlichen Weisheit, ohne ein einzelnes zu ſuchen, das unendliche Erwägungen einſchließt." (IV 455, 1686.)

Leibniz verſäumt auch nicht, immer wieder darauf hinzuweiſen, daß menſchliches Meſſen unzulänglich iſt gegenüber dem, der mit Ewigkeiten rechnet: „Die Welt iſt nicht bloß eine bewunderungswürdige Maſchine, ſondern auch, inſoweit ſie aus Geiſtern beſteht, der beſte Staat, durch welchen den Geiſtern möglichſt viel Glückſeligkeit oder Freude zugewandt wird, worin ja die phyſiſche Vollkommenheit derſelben beſteht. Aber,

wird man einwenden, in der Welt erfahren wir das gerade Gegenteil; denn den Beſten ergeht es ſehr oft am ſchlechteſten, und nicht bloß die unſchuldigen Tiere, ſondern auch die unſchuldigen Menſchen werden oft hart heimgeſucht und ſelbſt durch Martern getötet. Überhaupt aber erſcheint die Welt, zumal wenn die Regierung des Menſchengeſchlechtes ins Auge gefaßt wird, eher wie ein verworrenes Chaos denn als eine von der höchſten Weisheit geordnete Sache. Ich gebe zu, daß dies allerdings auf den erſten Blick ſo ſcheint. Bei genauerer Betrachtung erhellt jedoch, daß ſchon nach dem oben Geſagten a priori das Gegenteil angenommen werden muß, nämlich, daß von allen Dingen, mithin auch von den Geiſtern die höchſte Vollkommenheit erlangt wird, die nur möglich iſt. Denn in Wahrheit iſt es unbillig, vor Einſicht des ganzen Prozeſſes ein Urteil zu fällen, wie die Rechtsgelehrten ſagen. Wir kennen nur einen geringen Teil der ſich ins Unermeßliche erſtreckenden Ewigkeit. Denn wie winzig iſt die Erinnerung der paar Tauſend Jahre, von denen uns die Geſchichte erzählt! Und doch urteilen wir nach einer ſo kleinen Erfahrung über das Unermeßliche und Ewige!“ (VII 306, 1697.)

Leibniz ſcheut ſich nicht, des Rätſels letzte Löſung dem chriſtlichen Glauben zu überlaſſen. Sehr ſchön ſagt er in der Theodizee: „Bis hieher ſind wir vom Lichte der Natur und vom Lichte der Gnade erleuchtet, aber noch nicht vom Lichte der Glorie. Hier auf Erden ſehen wir die ſcheinbare Ungerechtigkeit und glauben und wiſſen ſogar die Wahrheit von der verborgenen Gerechtigkeit Gottes. Schauen aber werden wir dieſe Gerechtigkeit erſt, wenn die Sonne der Gerechtigkeit ſich zeigen wird, ganz wie ſie iſt.“ (VI 98.)

Hier erhebt ſich eine vom chriſtlichen Standpunkte aus tiefgreifende Frage: Iſt die Grundanſchauung des Leibniz von den beſten aller möglichen Welten mit dem Chriſtentum vereinbar? Die Frage wird gewöhnlich von den Theologen verneint. Pohle z. B. meint, eine Welt, in welcher es weder Sünden noch Leiden gäbe, wäre beſſer als die gegenwärtige. Dem ſcheint der Hymnus des Karſamstags zu widerſprechen: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!

Theologiſcherſeits wird hier gewöhnlich überſehen, daß Leibniz die göttliche Freiheit nicht geleugnet, ſondern im Gegenteil zur Verteidigung dieſer Freiheit ſein Syſtem aufgeſtellt hat. Mit Recht hat Görland betont, daß es von größter Bedeutung iſt, das Spezifiſche des Leibnizſchen Gottesbeweiſes darin zu ſehen, daß der Satz vom zureichenden Grunde, den er in ſeinem Todesjahre (1716) als die einzige Stütze des Gottesbeweiſes erklärt, nicht primär auf eine causa efficiens ſchließt, ſondern auf eine Zweckurſache. Die bloße kauſale Notwendigkeit führte ihn nicht über Spinoza hinaus. Auch dieſer ſchloß vom Daſein der Welt auf eine notwendige und ewige Subſtanz. Gott erhebt ſich, das erkannte Leibniz, erſt dadurch über den Begriff der Natur, daß er nicht bloß als erſte Urſache, ſondern als letzter Grund (ultima ratio) begriffen wird. Der Satz des zureichenden Grundes in der neuen Formulierung, welche Leibniz ihm gegeben hat, ſchließt primär auf letzteren. Er führt nicht auf ein bloß notwendiges Weſen, ſondern auf ein vollkommenes Weſen, in welchem die Möglichkeit anderer Welten und deshalb die Zufälligkeit

dieſer Welt durch die Priorität ſeines Verſtandes vor ſeiner Macht ihre Erklärung findet. Dieſe Subſtanz muß Einſicht beſitzen. Denn da die beſtehende Welt zufällig iſt und eine Unzahl anderer Welten ebenſo nach dem Daſein ſtrebten wie ſie, ſo muß die Urſache der Welt auf alle dieſe möglichen Welten Rückſicht genommen haben, um eine von ihnen zu beſtimmen. Dieſe Beziehung auf die Möglichkeiten kann nur die Leiſtung eines Verſtandes ſein, der die Ideen von ihnen hat, und die Wahl einer beſtimmten kann nur die Tat des Willens ſein. So formuliert Leibniz ſelbſt in der Theodizee (VI 106f) den Gottesbeweis.

Mit ſcharfem Blick hatte Leibniz gerade hier die Achillesferſe des ſpinoziſtiſchen und carteſianiſchen Syſtems geſehen, daß die Materie nach ihnen alle Formen nach und nach annehmen ſollte, welche möglich ſind, und indem der franzöſiſche Biſchof Maret in neuerer Zeit verſuchte, den Optimismus des Leibniz dadurch zu verbeſſern, daß er behauptete, in der Unermeßlichkeit des Raumes und der Zeit kämen alle Vollkommenheiten Gottes ſucceſſiv zur Entfaltung, hat er den Grundirrtum des Carteſius erneuert. Leibniz hat weit die Konſequenzen einer ſolchen Idee bis hinein in die Wiederkunftsidee Nietzſches vorausgeſehen, wenn er ſagt: „Ich glaube nicht, daß man eine gefährlichere Behauptung als dieſe bilden könnte. Denn wenn die Materie alle möglichen Formen nach und nach annimmt, ſo folgt, daß man ſich nichts ſo Abſurdes und zu allem Gerechten im Gegenſatz Stehendes vorſtellen kann, das nicht geſchehen wäre oder eines Tages da iſt. Das ſind geradezu die Anſichten, die Spinoza klarer auseinandergeſetzt hat, daß nämlich Gerechtigkeit, Schönheit, Ordnung etwas Subjektives ſind, daß aber die Vollkommenheit Gottes in dieſem Reichtum ſeiner Handlung beſteht, derart, daß nichts möglich oder paſſend ſei, was er nicht hervorbringt. Das iſt auch die Meinung von Hobbes, der behauptet, daß alles, was möglich ſei, vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ſei und daß es nicht ſtatthaft ſein wird, ſich etwas von der Vorſehung zu verſprechen, wenn Gott alles hervorbringt und keine Wahl unter den möglichen Weſen trifft.“ (IV 283, 1680.)

Das war die Pforte, durch welche der Pantheismus in das moderne Denken eindrang. Dieſe Pforte gerade wollte Leibniz ſchließen. Um Gottes Wahlfreiheit zu retten, behauptete er die beſte Welt. Mit aller nur möglichen Schärfe betont er, daß er die Freiheit Gottes nicht antaſte: „Gott die Freiheit abſprechen zu wollen, weil er immer das beſte wolle, das heißt die Begriffe verwirren, die Macht und den Willen, die metaphyſiſche Notwendigkeit und die moraliſche, die Weſenheiten und die Exiſtenzen.“ (VII 390, 1715.) „Der Beſchluß zu ſchaffen, iſt frei. Gott iſt zu allem Guten geneigt. Das Gute und ſogar das Beſte macht ihn geneigt zum Handeln, aber es zwingt ihn nicht. Denn ſeine Wahl macht das vom Beſten Verſchiedene durchaus nicht unmöglich. Es bewirkt nicht, daß das, was Gott unterläßt, einen Widerſpruch enthält.“ (Theodizee VI 255.)

In dieſem Sinne alſo ſagt Leibniz in der Theodizee: „Gottes Wille iſt immer gefeſſelt. Er kann es nur ſein durch das Beſte. Gott kann nie einen Willen haben, der von den ewigen Wahrheiten unabhängig wäre. Ein ſolcher Wille würde vernunftwidrig ſein.“ (VI 315.)

Man tut Unrecht, wenn man gegen Leibniz argumentiert, eine beſte Welt ſei ein Widerſpruch. Leibniz hat ſelbſt ſtets betont, daß eine „größtmögliche Zahl“ und eine „höchſtmögliche Geſchwindigkeit“ ein Widerſpruch ſei. Er geht nicht vom Geſchöpfe, ſondern von Gott aus. Gott handelt ſo gütig und ſo barmherzig, als es überhaupt möglich: „Gott handelt im Beſitze der unendlichen und höchſten Weisheit auf die vollkommenſte Weiſe, und zwar nicht nur im metaphyſiſchen, ſondern auch im moraliſchen Sinne geſprochen.“ (IV 427, 1686.)

Mit dieſen Einſchränkungen kann man die Lehre von der beſten Welt nicht beanſtanden. Haben doch zahlreiche Theologen unbedenklich geſagt, die gegenwärtige Weltordnung, welche in der Inkarnation des Gotteslammes gipfelt, ſei die beſte von allen möglichen Welten. Man ſoll die Hand des Leibniz nicht zurückſtoßen, wo ſie im Begriffe iſt, in zarteſter Vorſicht das Heiligtum des Chriſtentums gegen das moderne Denken zu verteidigen.

„Durch die Vernunft zum Beſten beſtimmt werden, iſt der höchſte Grad der Freiheit,“ ſagt Leibniz in der Theodizee. „Wenn die Freiheit darin beſtände, das Joch der Vernunft abzuſchütteln, ſo ſind die Wahnſinnigen die freieſten Weſen.“ „Nur Gott iſt vollkommen frei ... Was die Gottheit bindet und beſtimmt, iſt die eigene Natur Gottes, ſeine eigene Vernunft, eine glückliche Notwendigkeit, ohne die er weder weiſe noch gut wäre.“ So hat denn auch, wie Brentano nachwies (Ariſtoteles 111, 115, 147), Ariſtoteles die Lehre von der beſtmöglichen Welt aufgeſtellt.

In der Literatur haben wenige Bücher ihrem Jahrhundert ſo ſehr ihren Stempel aufgedrückt wie die Theodizee des Leibniz. Nicht bloß ſind die großen Theodizeegedichte eines Haller und Uz, Gellert und Wieland von Leibnizſcher Metaphyſik getränkt; ſondern noch deutlicher zeigt ſich die Wirkung ſeiner Problemſtellung bei jenen, welche ſeine Grundanſchauungen von ſo entgegengeſetzten Standpunkten aus bekämpften wie Voltaire, Rouſſeau und Hume, oder welche wie Alexander Pope, Joung, Thomſon, Johnſon von dem wirklichen Geiſte des Leibniz weit entfernt waren. Zwar war auch in Deutſchland die Populariſierung der Theodizeegedanken des Leibniz durch Wolff und ſeine Schule, welche ein glattes Nützlichkeitsſyſtem in das Univerſum hineinlaſen, eine Gefahr für die Theodizee ſelbſt. Gegen dieſe triviale Verflachung richtete ſich der beißende Spott im „Candide“ des Voltaire. Allein die führenden Geiſter blieben im Bannkreis der Ideen von Leibniz, und ſo kam es, daß letztere wie ein goldener Faden durch die koſtbarſten Schätze unſerer deutſchen Nationalliteratur ſich hindurchziehen. Die Hamburgiſche Dramaturgie Leſſings iſt, worauf man erſt neueſtens aufmerkſam geworden iſt, in den weſentlichen Prinzipien der Kunſtlehre von Leibnizſcher Theodizee beherrſcht, und auch der Leitgedanke von Leſſings letzter Schrift über die „Erziehung des Menſchengeſchlechtes“ iſt nur die ſchöpferiſche Fortbildung des Zentralgedankens der Leibnizſchen Philoſophie, der aber jetzt erſt von einem kongenialen Kopf in ſeiner unermeßlichen Fruchtbarkeit begriffen wurde.

Herders beſte Werke werden von der Kritik als geradezu aus dem Mittelpunkte der Leibnizſchen Welt- und Seelenlehre herausgeſchrieben charakteriſiert (Haym), und ſeine Entfaltung der eſoteriſchen Theodizee-

gedanken des Leibniz als eines der glänzendſten Phänomene der menſchlichen Geiſtesgeſchichte überhaupt bezeichnet (Wolff). Herder iſt es denn auch, der in der Grundfrage der Theodizee, der Frage nach dem Urſprung des Übels, den Baum der Erkenntnis des Guten und Böſen ſieht, die älteſte Prüfung des Menſchen, welche ohne Zweifel auch die letzte bleiben werde.

Eine ganz hervorragende Rolle ſpielt die Gedankenwelt der Leibnizſchen Theodizee bei Schiller. Ein peſſimiſtiſcher Grundzug tritt im Geiſtesleben Schillers ſchon in jungen Jahren hervor. So ſingt er in ſeiner Melancholie an Laura:

„Unſere ſtolz auftürmenden Paläſte,
unſrer Städte majeſtät'ſche Pracht
ruhen all auf modernden Gebeinen;
deine Nelken ſaugen ſüßen Duft
aus Verweſung; deine Quellen weinen
aus dem Becken einer — Menſchengruft."

Und im Spaziergang unter den Linden läßt er ſeinen Wollmar ſagen: „Jahrtauſendelang zehrt ſie (die Natur) nur an dem Abtrag von der Tafel des Todes, kocht ſich Schminke aus den Gebeinen ihrer eigenen Kinder und ſtutzt die Verweſung zu blendenden Flittern. Es iſt ein unflätiges Ungeheuer, das von ſeinem eigenen Kot, vieltauſendmal aufgewärmt, ſich mäſtet, ſeine Lumpen in neue Stoffe zuſammenflickt und großtut und ſie zu Markte trägt und wieder zuſammenreißt in garſtige Lumpen ... Man ſage es unſeren Fürſten, die mit einer zuckenden Wimper zu vernichten meinen ... Mögen ſie zuſehen, wie die Schaufel des Totengräbers den Schädel Yoriks ſo unſanft ſtreichelt. Was dünkt ſich ein Weib mit ihrer Schönheit, wenn der große Cäſar eine anbrüchige Mauer flickt, den Wind abzuhalten?"

„Wohin nur ein Samenkorn des Vergnügens fiel, ſproſſen ſchon tauſend Keime des Jammers. Wo nur eine Träne der Freude liegt, liegen tauſend Tränen der Verzweiflung begraben. Hier an der Stelle, wo der Menſch jauchzte, krümmten ſich tauſend ſterbende Inſekten. In eben dem Augenblick, wo unſer Entzücken zum Himmel wirbelt, heulen tauſend Flüche der Verdammnis empor. Jeder Tropfen Zeit iſt eine Sterbeminute der Freuden, jeder wehende Staub der Leichenſtein einer begrabenen Wonne. Auf jeden Punkt im ewigen Univerſum hat der Tod ſein monarchiſches Siegel gedrückt. Auf jedem Atome leſe ich die troſtloſe Aufſchrift: Vergangen."

Ja der Peſſimismus Schillers greift noch viel tiefer. Im Urtext des Liedes „Freigeiſterei der Leidenſchaft" heißt es:

„Dich hätten ſie als den Allguten mir geprieſen, als Vater mir gemalt?
So wucherſt du mit meinen Paradieſen,
mit meinen Tränen machſt du dich bezahlt?
Beſtichst man dich mit blutendem Entſagen?
Durch eine Hölle nur
Kannſt du zum Himmel eine Brücke ſchlagen?
Nur auf der Folter merkt dich die Natur?

O dieſem Gott laßt unſere Tempel uns verſchließen
Kein Loblied feire ihn
Und keine Freudenträne ſoll ihm weiter fließen,
Er hat auf immer ſeinen Lohn dahin."

Lieſt man derartige Stellen in den Werken des jungen Schiller, ſo muß man ſich wundern, warum nicht Schiller der Schopenhauer ſeines Jahrhunderts geworden iſt. Dann wären uns die koſtbarſten Blüten ſeines Genius vorenthalten worden, und der oberſte Bannerträger des deutſchen Idealismus wäre zum Prediger eines finſteren, tatenloſen Peſſimismus geworden. Was Schiller vor dem Abgrunde des Peſſimismus zurückgehalten hat, war nicht das platte und zerbrechliche Rüſtzeug des Vulgäroptimismus der Aufklärungszeit, ſondern die Kunſtidee, jenes ſtrahlende Juwel in ſeinen Schriften, das nach dem Zugeſtändniſſe aller neueren Forſcher den Geiſtesſchätzen des Leibniz entſtammt. Zwar hatte auch die vulgäre Philoſophie vielfach den Vergleich der ſchöpferiſchen Tätigkeit Gottes mit dem künſtleriſchen Schaffen gebraucht. Allein nur im Syſteme des Leibniz, ſeiner Lehre von den Monaden und der präſtabilierten Harmonie, ſah Schiller jene Prinzipien in tiefer Gedankenfolge verbunden, welche ſeine Kunſtidee, die er Körner gegenüber ſo ſehr rühmt, ausmachen. Daß dabei Leſſings Dramaturgie ihm die Gedanken des Leibniz weſentlich vermitteln half, iſt ſchon öfters zutreffend beobachtet worden. Es iſt das echteſte Kriterium des Idealismus, daß Schiller nicht in photographiſcher Naturtreue das Weſen der rechten Kunſt erkennt, weil ja die Vorſehung auf das angefangene Werk in dieſem Jahrhundert vielleicht erſt im folgenden das Siegel drückt, und weil höhere Geiſter die zarten Spinngewebe einer Tat durch die ganze Dehnung des Weltſyſtems laufen und vielleicht an die entlegenſten Grenzen der Zukunft und Vergangenheit anhängen ſehen, wo der Menſch nichts als das in freien Lüften ſchwebende Faktum ſieht.

Sogar die letzte Geſtalt der Schillerſchen Theodizee, betreffs deren man öfter ſeine völlige Abhängigkeit von Kant behauptet hat, iſt nicht minder tief von Leibniz beeinflußt. Schiller gelangte ſeit 1791, ſeit ſeiner tieferen Bekanntſchaft mit Kants Werken, zu einem Verzichte auf die Harmoniſierung der äußeren Natur: Der Umſtand, daß die Natur aller Regeln des Verſtandes ſpotte, daß ſie auf ihrem eigenwilligen, freien Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtloſigkeit in den Staub trete; daß ſie hier eine Ameiſenwelt erhalte, dort ihr herrlichſtes Geſchöpf, den Menſchen, in ihre Rieſenarme faſſe und zerſchmettere; daß ſie ihre mühſamſten Erwerbungen oft in einer leichtſinnigen Stunde verſchwende und an einem Werk der Torheit oft jahrhundertelang baue, treibe das Gemüt unwiderſtehlich aus der Welt der Erſcheinungen heraus in die Ideenwelt, zwinge den Menſchen, daß er, ergriffen von der ewigen Untreue alles Sinnlichen, nach dem Beharrlichen in ſeinem Buſen greife.

Gewiß finden ſich in dieſen Gedanken Anklänge an den Kantiſchen Dualismus zwiſchen empiriſcher und intelligibler Welt. Allein ganz unkantianiſch dabei iſt Schillers Auffaſſung, daß es unmöglich ſei, durch Naturgeſetze die Natur ſelbſt zu erklären. Dieſe Auffaſſung iſt vielmehr

identiſch mit der des Leibniz, wornach die Materie nichts und darum alle Vorſtellungen der materiellen Dinge nur konfuſe Vorſtellungen ſind, die nicht in ſich ſelbſt geklärt, ſondern nur durch Auflöſung in das rein Geiſtige verdeutlicht werden können. Nur dieſe Leibnizſche Idee, nicht aber die Kantſche, kann mit der Auffaſſung Schillers vom Erhabenen, mit der höchſten geiſtigen Errungenſchaft ſeines Lebens, in volle Deckung gebracht werden. Kant hat an der vollen Geſetzmäßigkeit des Reiches der Erſcheinungen niemals gezweifelt. Er hat die Anwendung der Verſtandesgeſetze auf das tranſcendente d. h. hinter den Erſcheinungen liegende Gebiet beſtritten. Den umgekehrten Standpunkt nimmt Schiller ein. Er verzichtet darauf, das Reich der Erſcheinungen zu erklären, findet aber in der Ideenwelt alle Verſtandesgeſetzmäßigkeit erfüllt. Wenn trotzdem Schiller an Körner 1793 ſchrieb, eine Kantſche Theodizee müßte poetiſcher ſein als eine Leibnizſche, ſo war das eine Selbſttäuſchung. Er hat deshalb den Vorſatz, eine ſolche zu ſchreiben, niemals ausgeführt.

Weit kürzer können wir uns bei Goethe faſſen. Der optimiſtiſche Zug, der auf dem Lebenswerk von Goethe liegt, iſt nicht ohne Beeinfluſſung durch Leibniz entſtanden. Was iſt es andres als die Monaden des Leibniz, wenn Goethe die Himmelskräfte feiert, welche auf und niederſteigen und ſich die goldenen Eimer reichen, harmoniſch all das All durchklingen? Übrigens hat ſchon Falk in ſeiner Schrift „Goethe in ſeinem perſönlichen Umgang“ den Nachweis geliefert, daß Goethe eine eigentliche Monadenlehre ausgebildet hat, was nicht im Anſchluſſe an Giordano Bruno, ſondern an Leibniz geſchah.

Am konſequenteſten wurden die Theodizeegedanken des Leibniz, wenn auch in pantheiſtiſcher Umbiegung, zu einem Syſtem ausgebaut durch jenen Schüler Kants, in dem ſelbſt Eucken das großartigſte Denkergenie der Weltgeſchichte finden will, nämlich durch Hegel. Obwohl er die Theorie des Leibniz von der beſten Welt eine langweilige Auffaſſung genannt hat, ſo iſt doch gerade das Charakteriſtikum ſeines Syſtems gegenüber dem peſſimiſtiſchen Grundzug des Kantſchen Denkens dieſes, daß er zum erſten Male den ſeit Leibniz tauſendmal variierten Grundgedanken zum Syſtem ausgebaut hatte: „Tout est bien“, nur daß Hegel, aber ganz richtig im Sinne des Leibniz, überſetzte: Alles Wirkliche iſt vernünftig. Die beiden großen Reiche der Wirklichkeit, die Natur und die Geſchichte, ſind ein kriſtallklarer Diamant, durchleuchtet vom Lichte der Vernunft.

Ergänzend neben Hegel erhob ſich Schelling: Die Welt iſt ein Kunſtwerk. Tag und Nacht ſchafft Gott vor unſeren Augen in allen Werkſtätten der Natur nichts als Schönheit und Kunſt. Die Welt iſt das Paradies, der Himmel ſelbſt, der alles Geheimnisvolle, alles Göttliche, alle Schätze in ſich trägt.

Gerade durch Hegel und Schelling in ſeiner erſten Periode iſt der Kern des Leibnizſchen Optimismus vielfach in unſere Literatur übergeleitet worden. Iſt es doch charakteriſtiſch, daß ſelbſt neueſtens wieder der Hegelſche Ideenſtrom, in zahlreiche Bäche und Rinnſale verteilt, mannigfach unvermerkt unſer deutſches Geiſtesleben durchrieſelt, daß zahlreiche neuere Werke über Äſthetik, Kulturgeſchichte, Rechtsphiloſophie noch

immer von Hegelſchen Gedanken geſpeiſt ſind. Dabei iſt die Grundidee, nämlich der charakteriſtiſch geſtaltete Gedanke an perpetuierliche Entwicklung, der Glaube an einen ununterbrochenen Fortſchritt, an den reſtlos vernünftigen Kern des Lebens ohne Zweifel im ganzen Umkreiſe der neueren Philoſophie originale Schöpfung des Leibniz.

Allein ebenſo gewiß iſt, daß im Ganzen und Großen in den beiden letzten Generationen der Grundgedanke der Leibnizſchen Theodizee von der beſtmöglichen aller Welten und von der idealen Zweckmäßigkeit des Weltprozeſſes im Ganzen und Großen aufgehört hat, der oberſte Leitſtern unſerer Kunſt und Literatur zu ſein. Schopenhauer hat mit mächtiger Fauſt das Gebäude des klaſſiſchen Optimismus zertrümmert und den Wahn zerſtört, als ſeien die Übel nur kleine, notwendige Schattenriſſe im herrlichen Weltgemälde. Er holte auch den Spott des Voltaireſchen „Candide“ gegen Leibniz wieder hervor, von dem er geringſchätzig ſagte, daß er es leicht hatte, in fürſtlichen Parks zwiſchen geſchorenen Hecken Prinzeſſinnen mit Unterhaltungen über die Identitas indiscernibilium über die Rätſel des Daſeins wegzutäuſchen.

Wer möchte leugnen, daß Schopenhauer der Kunſt und Literatur ein ganz anderes Gepräge gegeben hat? An Stelle des Glaubens an die Weltharmonie, ein Begriff, der als verklärender Stern über den edelſten Geiſtesſchöpfungen unſerer Klaſſiker ſchwebte, wurde der Weltſchmerz und die dumpfe Reſignation des Buddhismus die charakteriſtiſche Note der modernen Literatur. Ein Vergleich z. B. eines modernen Gedichtes mit einem Stück klaſſiſcher Lyrik läßt den Unterſchied grell in die Augen treten. Vollends der modernen Kunſt ging der Glaube an Sinn und Wert des Lebens, an die Souveränität und den Triumph des Geiſtigen und Idealen im Weltprozeſſe völlig verloren. Alles, was uns der moderne Impreſſionalismus gebracht hat, geht in einer ſeiner Hauptwurzeln auf das veränderte Weltbild Schopenhauers zurück. Nach ihm iſt die Kunſt der geflügelte Engelskopf ohne Leib; ſie hat nur den Zweck, den Menſchen für Augenblicke die Tragik des Lebens vergeſſen zu machen. Die moderne Kunſtrichtung mit ihrem prinzipiellen Verzicht auf die ſchöpferiſche Berührung mit den höchſten Gütern, mit ihrer prinzipiellen Beſchränkung auf den momentanen Sinnenreiz, mit ihren Ton-, Farben-, Licht- und Linienbrocken, wie Momme Niſſen ſie ſo trefflich charakteriſiert, mit ihrem ausgeſprochenen Grundſatz: Es gibt keine Menſchen, ſondern nur Flecken, hat nirgends eine ſo konſequente, philoſophiſche Programmſtellung aufzuweiſen wie in Schopenhauers Kunſtbegriff. Und was die Entſittlichung unſerer Kunſt betrifft, ſo wird derjenige, der den Einfluß Schopenhauers kennt, dieſelbe zum mindeſten im gleichen Maße auf das zurückführen, was Schopenhauer über die metaphyſiſche Bedeutung des Geſchlechtsreizes geſchrieben hat, wie auf fremdländiſche Importage.

Dieſer vorläufige Überblick über das Schickſal des Theodizeegedankens im modernen Denken war notwendig, um zu zeigen, wie ſchwerwiegend Leibniz' Gottesbeweis aus der präſtabilierten Harmonie war. Leibniz hatte mit feurigen Farben hervorgehoben, wie dieſer Gedanke der Harmonie des Univerſums uns die ſchönen und großen Ausblicke in eine unbegrenzte Zukunft eröffnet. „Ein ſtetiger und freieſter Fort-

ſchritt des geſamten Weltalls bis zur Höhe der allgemeinen Schönheit und Vollkommenheit der göttlichen Werke findet ſtatt, ſo daß es zu immer höherer Kultur gelangt." (VI 308, 1697.) „Es beſtehen nicht nur die immateriellen Subſtanzen immer, ſondern auch ihr Leben, ihre Fortſchritte ſind geregelt in der Richtung des Weges nach einem gewiſſen Ziel oder vielmehr in der weiteren und weiteren Annäherung, wie es die Aſymptoten tun. Und obgleich man manchmal ſich entfernt, wie die Linien, welche Umkehrungen machen, ſo bleibt es doch dabei, daß der Fortſchritt überwiegt und endlich den Sieg davonträgt" (VI 507, 1702.) Ja bis zu dem Satze verſteigt ſich Leibniz: „Es kann der Fortſchritt nie zu einer Grenze gelangen." (VI 308, 1697.) Und gegenüber dem Peſſimismus ruft er aus: „Das Gute ſchreitet ins Unendliche fort, während das Übel ſeine Grenzen hat." (1. Anhang zur Theodizee.)

Leibniz hatte aber ſtets beigefügt, die hier vorausgeſetzte Harmonie des Univerſums, auf welche die Entdeckungen der Naturwiſſenſchaften hinwieſen, ſei undenkbar ohne Gott: „Es würde keineswegs möglich ſein, daß die Dinge ſo vollkommen unter ſich ſelbſt durch eine präſtabilierte Harmonie übereinſtimmen, wenn ihre gemeinſame Urſache nicht allmächtig und vorſehend wäre." (III 354, 1704.)

So glänzend die Ausſtattung war, welche unſere klaſſiſche Literatur dem Gedanken der Harmonie und des Fortſchrittes gab und ſo innig derſelbe in unſere koſtbarſten, nationalen Geiſtesſchätze verflochten war, er mußte in die Brüche gehen. Leſſing, Goethe, Schleiermacher, der nachkantiſche Idealismus warfen ſich Spinoza in die Arme. So war es unausbleiblich, daß der idealiſtiſche Grundgedanke des Leibniz, die Welt ſei Geiſt und nichts als Geiſt, in der Entwicklung des deutſchen Idealismus ausgerottet wurde. In dem Maße, als der Gottesgedanke verdünnt und ausgelöſcht wurde, geſchah dies mit dem wirklichen Idealismus. Sogar in den Naturwiſſenſchaften, zu deren ſäkularen Bahnbrechern Leibniz gehörte, obſiegte der Satz des J. St. Mill, der große Plan der Natur verrate keine Spur von einem gütigen Schöpfer. So mußte an Stelle der Harmonie in der Entwicklung des modernen Denkens die Disharmonie, der Kampf (Darwin) treten, und an Stelle der Entwicklungsidee das Nirvana und Nietzſches Gedanke von der ewigen Wiederkunft des Gleichen, eine echte Frucht des ſpinoziſtiſchen Geiſtes.

Das höchſte Verdienſt von Leibniz bleibt ſeine Arbeit für die Gottesidee. Leibniz war Spinoza und Deskartes als Mathematiker überlegen. Während aber jene mit der Mathematik das Weltall mechaniſierten, entnimmt Leibniz ihr den ſchönſten Gottesbeweis. Die mathematiſche Meditation, ſagt er, gewähre geradezu einen Einblick in die Ideen Gottes. (VI 262.) „Daher dieſe ſchönen Geſetze einen wunderbaren Beweis von einem intelligenten und freien Weſen gegen das Syſtem der abſoluten und blinden Notwendigkeit ablegen." (Theodizee 345.) „Mein Zweck iſt, die Menſchen von den falſchen Ideen zu befreien, die Gott als einen abſoluten Herrſcher darſtellen, der eine deſpotiſche Macht anwendet und weniger geeignet und wenig würdig iſt geliebt zu werden." (VI 106.)

Deshalb bemüht ſich Leibniz beſonders, Gottes moraliſche Qualität herauszuarbeiten, „die ihn perſönlich betrifft". „Gott iſt ſelbſt Geiſt wie

einer unſeresgleichen, bis zu dem Grade des Eintritts mit uns in eine Geſellſchaftsordnung, von der er das Haupt iſt. Und dieſe Geſellſchaft oder allgemeine Republik der Geiſter unter dieſem Einzelherrſcher iſt der edelſte Teil des Weltalls, zuſammengeſetzt aus ſo vielen kleinen Göttern unter dieſem großen Gott. Man kann wahrhaftig verſichern, daß das ganze Weltall nur gemacht iſt, um zum Schmuck und zum Glück der Stadt Gottes zu dienen. Deshalb iſt alles derart angelegt, daß die Geſetze der Kraft oder die rein materiellen Geſetze zuſammenwirken im ganzen Weltall, um die Geſetze der Gerechtigkeit oder der Liebe auszuführen, daß nichts den Seelen ſchaden könnte, die in der Hand Gottes ſind, und daß alles zum größten Wohl derjenigen auslaufen muß, die ihn lieben." (II 124, 687.)

Die Idee des Leibniz von der präſtabilierten Harmonie wird im modernen Denken faſt nur noch mit mitleidigem Lächeln erwähnt. Man weiß vielfach nicht, daß ihr Urheber zu den erſten Entdeckern der Naturwiſſenſchaften für alle Zeiten gehört, und daß er ſie auf Einſichten gegründet hat, die den Jahrhunderten vorausgeeilt ſind. Wenn er mit ſolcher Leidenſchaft betont, die Natur enthalte nichts Formloſes, nichts Unorganiſches, nichts Leeres und Totes, kein Chaos und keine Verwirrung außer dem Scheine nach; das Organiſche ſei eine göttliche Maſchine, deren kleinſte Teilchen wieder bis ins Unendliche kunſtvolle Organismen ſind; jedes Weſen ſei ein Bild des Unendlichen, ſo hat erſt nach Leibniz die Wiſſenſchaft den Einzelbeweis für dieſe Hypotheſe erbracht. Das Mikroſkop hat gezeigt, wie das Auge vieler Inſekten aus Tauſenden von Facetten beſteht, von denen jede wieder ein kleines Auge iſt und tauſendfach die Gegenſtände abſpiegelt, ſo daß eine Eiche, wenn die Hornhaut, in den Brennpunkt des Mikroſkops gebracht, gegen ſie gerichtet wird, in einen Eichenwald ſich vervielfältigt. Bei den Infuſionstierchen hat das Mikroſkop gezeigt, daß die für völlig ſtrukturlos gehaltenen kleinſten Teilchen einen deutlichen Darmapparat und ein geſondertes Nervenſyſtem erkennen laſſen. So begreift man, daß Leibniz ausrufen konnte: „Die präſtabilierte Harmonie iſt etwas Tiefes und kann nur die Frucht einer großen Reife der Philoſophie ſein, die ein Geſchenk der Zeit d. h. mehr Gott als den Menſchen zu verdanken iſt." (IV 589, 1709.)

Nur an den Anfang ſtellt Leibniz das große Kapitalwunder: die ganze übrige Bahn der Weltentwicklung will er für die mechaniſche Berechnung der Naturwiſſenſchaft mit ihren exakten Methoden frei machen. Obwohl er mit Ariſtoteles beweiſt, daß die erſte Bewegung nur vom Geiſt ausgehen konnte, hält er in ſeiner ganzen Strenge das große Prinzip der Phyſik aufrecht, daß jede einzelne Bewegung nur durch einen Stoß eines anderen Körpers verurſacht ſein kann. Leidenſchaftlich wendet er ſich gegen den Occaſionalismus, nach welchem Gott von heute auf morgen lebt und beſtändig beſchäftigt iſt, ſein Werk wieder in Ordnung zu bringen (IV 586). Ganz verſunken in die erhabene Majeſtät des unabänderlichen göttlichen Geſetzes macht er ſich das ſchöne Wort Senekas zu eigen, Gott habe nur einmal befohlen, gehorche aber immer, weil er den Geſetzen gehorcht, die er ſich hat vorſchreiben wollen: semel jussit, semper paret. (1. Anhang zur Theodizee.)

Indem in Leibniz ein Mann, der nach Harnack die Fähigkeit hatte, einen größeren Reichtum von Gedanken zu ſammeln, als ihn vor ihm ein Sterblicher beſeſſen, den Gottesgedanken zum alles beherrſchenden Mittelpunkt ſeines Denkens machte, iſt dieſer erhabene Geiſt ſelbſt zum lebendigen Gottesbeweiſe geworden, wie Hortenſio Mauro von ihm ſagte:

„Hoc duce in immensi penetravimus intima veri
nec probat auctorem mens magis ulla Deum."

4. Kants kritiſcher Idealismus und das Chriſtentum.

Jene, welche in neueſter Zeit Leibniz in der Geſchichte des Idealismus die Stelle eines Mittelgliedes zwiſchen Deskartes und Kant anweiſen und in Leibniz bereits alle weſentlichen materiellen Vorausſetzungen des kritiſchen Idealismus finden wollen, ſtützen ſich dabei auf die Unterſuchungen des Engländers Ruſſel (1900) und des Franzoſen Couturat (1901), welche Leibniz' ganzes Syſtem in Logik auflöſen wollten, oder auf Dillmann (1891) und Caſſirer (1902), welche ſeine Metaphyſik ganz und gar aus der Dynamik und Mathematik herleiten wollten. Beide Anſchauungen ſind in dem dabei intendierten Sinne geradezu das Gegenteil von der Wahrheit.

Leibniz ſchrieb an die Kurfürſtin Sophie von Hannover: „Ich habe erkannt, daß die wahre Metaphyſik nicht ſehr verſchieden iſt von der wahren Logik d. h. von der Erfindungskunſt im allgemeinen. Denn tatſächlich iſt die Metaphyſik die natürliche Theologie und derſelbe Gott, der die Quelle alles Guten iſt, iſt auch das Prinzip aller Erkenntnis." (IV 292.) Gegen Bayle ſchrieb er 1687: „Es iſt Gott der letzte Grund der Dinge und die Kenntnis Gottes iſt nicht weniger das Prinzip der Wiſſenſchaften als ſeine Weſenheit und ſein Wille die Prinzipien des Seienden ſind. Die vernünftigſten Philoſophen bleiben dabei. Aber es gibt unter ihnen ſehr wenige, die ſich dieſer Einſicht bedienen könnten, um Wahrheiten als Konſequenz daraus zu entdecken." (III 54.)

Schon hieraus iſt erſichtlich, daß bei Leibniz der enge Zuſammenhang von Logik und Metaphyſik nichts weniger als im Sinne Kants gedacht iſt. Iſt es doch ein Grundſatz ſeiner Philoſophie, daß die ewigen Wahrheiten, alſo die Grundpfeiler der Logik, Chimären und Fiktionen wären, wenn ſie nicht in einem real Exiſtierenden, in Gott gegründet wären. (III 572, VII 304.)

Ähnlich ſteht es mit der Mathematik. Schon ein älterer Geſchichtſchreiber der Philoſophie, Tennemann, brachte das Märchen auf, Leibniz habe zwiſchen mathematiſchen und metaphyſiſchen Wahrheiten nicht unterſchieden. Gerade dieſer Unterſchied iſt aber die Baſis ſeiner Philoſophie. Von den mathematiſchen oder mechaniſchen Prinzipien unterſcheidet er gegen Spinoza und Deskartes mit allem Nachdruck die metaphyſiſchen und erblickt darin den Vorteil ſeines Syſtems vor denen von Spinoza

und Deskartes. Die metaphyſiſchen Prinzipien erklärt er ſtets als die höheren und allgemeineren, weil ſie auf einem von der Imagination unabhängigen Intellekt beruhen.

Trotzdem hat Caſſirer nicht ganz unrecht, wenn er die Materialien zu Kants kritiſchem Idealismus bereits bei Leibniz bereitgeſtellt ſieht. Der tranſcendentale Idealismus iſt nichts als die verſtümmelte Monadologie. Kant verwendete zu ſeinem Bau die Steine, welche Leibniz behauen hatte. Er hat im weſentlichen nur das eine getan, daß er aus der Monadenlehre das ausgebrochen hat, was für Leibniz das Weſentliche war, den Gottesbegriff.

Leibniz iſt inſofern Vorläufer Kants, als er die Sinneserkenntnis in unklare, geiſtige Vorſtellungen auflöſt und nicht bloß mit Locke und Gaſſendi die Objektivität der ſekundären Sinnesqualitäten leugnet, ſondern auch die der primären, der Ausdehnung. Die Körperwelt als ſolche iſt ihm Phänomen. Alles iſt Seele. Aber noch mehr. Die Monaden, dieſe geiſtigen Atome oder Kraftgefäße, bleiben einander ferne, damit ja keines das andere ſtöre oder verletze. Sie wirken nicht im metaphyſiſchen Sinne aufeinander. Sie erkennen einander nicht unmittelbar; keine blickt der anderen durchs Geſicht ins Herz. Sie nehmen ſich nur als Phänomen wahr. Der Schleier der Materie verhüllt ſie voneinander. Die Paſſionen der Dinge ſind im Grund genommen nur Aktionen. Sie leiden nicht, denn nichts kann von außen in ein Ding kommen, das nicht ſchon der Anlage nach in ihm war. Die rohe Vorſtellung, daß die Subſtanz ein gegen äußere Eindrücke nachgiebiger Mehlteig ſei, will Leibniz überwinden. Trotzdem ſtehen alle Monaden in einem Kommerzium miteinander, in einer Abhängigkeit voneinander; Hunger und Durſt, Not, Neigung, Liebe ſind reale und innige Bande. Aber jeder wirkliche Zuſammenhang iſt hergeſtellt durch die präſtabilierte Harmonie, durch Gott: „In meinem Syſtem iſt Gott allein das unmittelbare äußere Objekt der Seelen, das auf ſie einen reellen Einfluß ausübt. Und obgleich die vulgäre Schulmeinung andere Einflüſſe vermittelſt gewiſſer Spezies annimmt, von denen ſie glaubt, daß die Objekte ſie in die Seele ſchicken, hört ſie nicht auf, anzuerkennen, daß all unſere Vollkommenheiten eine beſtändige Gabe Gottes ſind und eine beſchränkte Teilhaberſchaft an ſeiner unendlichen Vollkommenheit. Das genügt, um zu ſchließen, daß das, was an Wahrem und Gutem noch in unſeren Kenntniſſen ſteckt, eine Emanation des Lichtes Gottes iſt.“ (III 660.) Der Gedanke, daß Gott das einzige, unmittelbare, äußere Objekt der Seelen iſt und daß ſonſt keines außerhalb der Seele iſt, welches unmittelbar auf ſie einwirkt (III 660, 1715, VI 593, 1707), daß „Gott allein unſer unmittelbarer Gegenſtand iſt, der außer uns iſt, wenn dieſer Begriff des Objektes für ihn paßt“ (I 383, 1686), gehört zum ehernen Beſtande ſeiner Philoſophie. „Dieſe wechſelſeitige Korreſpondenz der Subſtanzen iſt einer der ſtärkſten Beweiſe für das Daſein Gottes oder einer gemeinſamen Urſache, die jeder Effekt immer ausdrücken muß infolge ſeines Geſichtspunktes und ſeiner Faſſungskraft. Sonſt würden die Phänomene der verſchiedenen Geiſter keineswegs im Einklang ſtehen und es würde ebenſo viele Syſteme als Subſtanzen geben, oder beſſer, es wäre ein bloßer Zufall, wenn ſie manchmal im Einklang ſtünden. Jeder Begriff,

den wir von der Zeit, vom Raume haben, ist auf diesen Einklang gegründet. Aber ich würde ihn niemals gebildet haben, wenn ich von Grund aus auseinandersetzen müßte, was mit unserem Subjekte verbunden ist." (II 115, 1687.) „Wenn jemand sagt, die Ursache der Phänomene liege in der Natur unseres Geistes, in dem die Phänomene sind, so wird er zwar nichts Falsches behaupten, aber auch nicht die ganze Wahrheit sagen." „Die Ursache, daß alle Geister ein Kommerzium haben oder das Nämliche ausdrücken und insofern existieren, ist die, welche vollkommen das Universum ausdrückt, nämlich Gott." (VII 321.)

Vollzieht sich also nach Leibniz alles Denken dadurch, daß die in der Seele liegende Aktivität sich entfaltet, daß der Geist als Kraftgefäß mit den Erscheinungen der Dinge in Beziehung kommt; ist aber alle Realität, auch im Zeit- und Raumbegriff, von der realen Allursache, von Gott, abhängig, dann brauchte man nur Gott wegzudenken, und das System des transcendentalen Idealismus, der Subjektivität der Verstandesbegriffe und der Anschauungsformen Zeit und Raum war fertig. So erklärt sich der Widerspruch, daß Kant selbst stets seinen Gegensatz gegen Leibniz auf das schärfste betont, während der Neukantianismus mit Cassirer Leibniz als Vorläufer von Kant in Anspruch nimmt. Beide haben recht. Indem Kant den Gottesbegriff aus dem Idealismus unter dem Einfluß Lockes ausmerzte, hat er zwar das System scheinbar vereinfacht; aber die große Frage, inwiefern die einzelnen Geister übereinstimmen können, wenn die Erkenntnis wesentlich Aktivität ist, diese große Frage, welche Leibniz zur obersten Angelegenheit seines Denkens machte, hat Kant mit keinem Finger angerührt.

Ja er urteilte wegwerfend über Leibniz, dessen prästabilierte Harmonie er das Ungereimteste nannte, das sich denken lasse, und die zudem noch „in der Grille dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinst Vorschub leiste." (VIII 690.) Aber hierin liegt gerade die berühmte Lücke, welche Kants ganzes System zerstört, wie Trendelenburg nachgewiesen hat. Dieses System beruht darauf, daß Erkenntnis nur möglich sei, indem das Objekt das Subjekt bestimme oder umgekehrt. Die dritte Möglichkeit, daß durch Gott eine Harmonie zwischen Denk- und Seinsformen prästabiliert sein könne, ließ er außer Berechnung. Er wollte um keinen Preis Gott in seine Rechnung setzen. Diese Voraussetzung übernahm er als Danaergeschenk aus dem englischen Empirismus, welcher, wie Wundt treffend bemerkt, zum ersten Male in der Geschichte des menschlichen Denkens Gott aus der Welterklärung eliminierte.

Es läßt sich nicht leugnen, daß es Kant selbst Überwindung kostete, in diesem Punkte seine bessere Einsicht niederzukämpfen. Immer bricht diese Tatsache durch seine Bekämpfung der Gottesbeweise durch: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüt. Denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste

von allen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelber ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit. Außer mir iſt nichts ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas iſt. Aber woher bin ich denn? Hier ſinkt Alles unter uns und die größte Vollkommenheit wie die kleinſte ſchwebt ohne Haltung vor der ſpekulativen Vernunft, die es nichts koſtet, die eine ſo wie die andere ohne das mindeſte Hindernis verſchwinden zu laſſen." (III 417, Hartenſtein.)

Wie kam es nun, daß Kant den Gottesgedanken abweiſen zu müſſen glaubte?

Im Jahre 1781 erſchien Kants Kritik der reinen Vernunft, jenes Werk, das zum Feuerzeichen im modernen Weltanſchauungskampfe wurde, an dem die Geiſter ſich ſcheiden. Von der einen Seite wurde dieſes Werk bezeichnet als eine der größten Albernheiten der Menſchengeſchichte, als eines großartigen Geiſtes großartiges Delirium; auf der anderen Seite urteilte der katholiſche Philoſoph K. W. Roſenkranz: „Dieſes unſterbliche Werk iſt das Janushaupt der neueren Philoſophie. Alle Errungenſchaften der vergangenen Jahrhunderte konzentriert es in ſich; alle neueren Richtungen, jeden ferneren Fortſchritt bahnt es an. Wie man in dem Straßenlabyrinth einer Großſtadt über Häuſer und Paläſte hinweg ſich durch den Blick auf die alles überragenden Türme orientiert, ſo kann man in der neueren Philoſophie in dem Gewirre ihrer Kämpfe keinen ſicheren Schritt tun, wenn man nicht Kants Kritik der reinen Vernunft im Auge behält." Ja ſelbſt ſo unabhängige Geiſter wie Rudolf Eucken erblicken in Kants Werk das wichtigſte philoſophiſche Buch der Neuzeit, eine der großartigſten geiſtigen Konzeptionen der Menſchheit. Nirgends in der Geſamtgeſchichte der Philoſophie ſei die ganze Fülle der Wirklichkeit in ein ſo wunderbar zuſammenhängendes Gedankengewebe verarbeitet wie hier.

Der Vergleich mit dem Januskopf ſcheint zunächſt nach der Richtung der Vergangenheit nicht zutreffend zu ſein, während nach der anderen Richtung hin ein neuerer Geſchichtſchreiber der Philoſophie nicht ganz mit Unrecht behauptet hat, alle deutſchen Denker des letzten Jahrhunderts ſeien im Grunde nichts anderes als verſchieden geſtaltete Kantianer. Nach der Vergangenheit hin machte Kant ſelbſt einen ſcharfen Schnitt zwiſchen ſich und der bisherigen Philoſophie. Er betrachtete ſein Syſtem als eine Entdeckung und verglich letztere mit der Tat des Kopernikus. Dieſer hatte es auf eine widerſinnliche und doch wahre Art gewagt, die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenſtänden des Himmels, ſondern in ihrem Zuſchauer zu ſuchen. Er hatte geſagt: die Sinne täuſchen uns. Wir glauben, die Sonne drehe ſich um uns und tatſächlich fliegen wir mit der Erde um die Sonne herum. So ſagte Kant: Das bisherige Denken der Philoſophie, angefangen von ſeiner älteſten Geſtalt beim Jonier Thales bis herab zu Chriſtian Wolff hat ſich getäuſcht. Man hat geglaubt, eine farbenbunte Welt der Außendinge werfe ihren Schein durch die Fenſter unſerer Sinne in unſere Seele, und in der Tat iſt es umgekehrt. Was wir Leben, Farbe, Licht, Bewegung nennen, ſtammt nicht von außen her, ſondern von innen aus uns ſelbſt, wird von uns geſchaffen und hinausprojiciert. Wir erkennen nur, was wir ſchaffen. Der wunderbare Punkt, von dem aus die bunte Welt der Geſtalten des Lebens aus-

ſtrahlt, iſt das Ich. Ein Punkt, und doch eine lebendige, innere Welt, ein unerſchöpflicher Quell von Empfindungen, Reizen, Täuſchungen.

Raum und Zeit, dieſe beiden Anſchauungsformen, die der Materialismus vergöttert hatte als zwei ewige Weſen, exiſtieren nach Kant nicht außer uns, ſondern werden von uns über die Dinge ausgegoſſen wie die blaue Farbe einer Brille über die Gegenſtände. Aber noch mehr, auch unſere Verſtandesbegriffe z. B. das Kauſalitätsgeſetz, haben die einzige Funktion, unſere Empfindungswelt zu ordnen und zu bearbeiten, ſind alſo keine Brücke in eine Welt außerſubjektiver Wirklichkeit. Und über alle Sinnlichkeit hinaus haben wir Ideen, welche aber keine konſtitutiven, ſondern nur regulative Prinzipien ſind: Welt, Seele und Gott. Dieſe Ideen entſtehen infolge einer Sophiſtifikation der Vernunft, einer notwendigen Täuſchung.

Ein Beiſpiel: Ein Fieberkranker liegt auf ſeinem nächtlichen Schmerzenslager in traumhaften Viſionen. Er ſieht den blauen Himmel, grüne Auen, hört liebliche Geſänge, während tatſächlich alles um ihn her ſtumm und finſter iſt. Sein Geiſt erſchafft dieſe Welt aus ſich heraus und glaubt ſie in Wirklichkeit vor ſich zu ſehen. Was hier auf Grund einer abnormen Gehirntätigkeit vor ſich geht, vollzieht ſich in normaler Weiſe nach Kant bei den geſunden Menſchen: die blaue Farbe die ich am Himmel ſehe, das glitzernde Gold der Sterne, die ſtille Pracht der Blume iſt nichts, was außer uns exiſtiert, ſondern iſt nur in uns. Kant leugnet nicht, daß es eine Außenwelt gibt. Aber zwiſchen uns und ihr liegt ein garſtiger Graben, den wir nicht überſpringen können.

Kants Syſtem hat dadurch einen ungeheuren Erfolg errungen, daß in bezug auf die Sinneswahrnehmungen die Phyſiologie des letzten Jahrhunderts eine fortlaufende Kette von Beweiſen für ſeine Theorie zu ſein ſchien. Das was wir von der Außenwelt wahrnehmen, hat dieſe Wiſſenſchaft als eine Schöpfung unſeres Nervenſyſtems erklärt. Wenn ſich unſer Sehnerv ein klein wenig ändert, ſo geſtaltet ſich unſer Weltbild um. Einem grünblinden Auge erſcheinen die Wälder im Frühling rot ſtatt grün. Ein ruhiger oder mäßig bewegter Eiſendraht vermittelt dem Taſtſinn das Gefühl des Feſten. Wird der Draht heftig bewegt, ſo daß er in der Sekunde 16 bis 16896 Schwingungen macht, ſo erzeugt er in jeder dieſer Sekunden die Skala der Töne. Steigen die Schwingungen auf Millionen, ſo entſteht ſtrahlende Wärme, bis 395 Billionen hat das Auge den Eindruck des Rot, es reihen ſich daran die Strahlen des weißen, zerlegten Lichtes bis zum Violett (763 Billionen); und dort, wo die Farbenſkala aufhört, beginnen jene chemiſchen Undulationen, deren Wirkſamkeit ſich an der raſchen Zerſetzung der Silberſalze zeigt.

Wäre Kant bei der Theorie der Sinneswahrnehmungen ſtehen geblieben, ſo wäre vom religiöſen Standpunkt aus ſchwerlich etwas dagegen einzuwenden, da durch dieſe Auffaſſung Geiſt und Seele gegenüber der Außenwelt nichts zu verlieren, wohl aber unendlich viel zu gewinnen ſcheinen. Das Wunder der Natur klebt dann in letzter Linie nicht äußerlich an den lebloſen Körpern, ſondern in der Seele als dem lebendigen Brennpunkte des Univerſums. Die Natur verblaßt, der Geiſt ſtrahlt in umſo hellerem Lichte. Inſoferne ſteht die Religion der Frage, ob die Wiſſen-

ſchaft zu dem naiven Sinnesrealismus vergangener Zeiten wohl je zurückkehren wird, ſcheinbar unbefangen gegenüber. Denn könnte es eine ernſtere wiſſenſchaftliche Folie zu dem ergreifenden Heilandsworte geben: „Was nützt es dem Menſchen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an ſeiner Seele aber Schaden leidet?“

Allein abgeſehen davon, daß neueſtens Gredt den Zuſammenhang des Sinnesrealismus mit der objektiven Weltauffaſſung wieder ſchärfer herausgearbeitet hat, erinnert Schlatter mit Recht an ein tieferes Bedenken: Der Phänomenalismus gibt die Natur preis als unfähig, uns Gott zu bezeugen. Er macht dadurch den ganzen konkreten Inhalt des Lebens, welchen er in Schein auflöſt, religiös wertlos. Er erzeugt eine peſſimiſtiſche Beurteilung der Wirklichkeit und eine die Gemeinſchaft fliehende religiöſe Einſiedelei. Was wir ſehen iſt nicht Gottes, ſondern unſer Werk, nicht Offenbarung Gottes, ſondern unſerer Vernunft. Aber noch mehr.

Kants eigentliche, angeblich ganz originelle Entdeckung beſteht darin, daß er die Lehre von der Sinneswahrnehmung, welche namentlich Gaſſendi aus dem hohen Altertume in die moderne Gedankenwelt überſetzt hatte, reſtlos auf das ganze Erkenntnisvermögen ausdehnte und dadurch die ganze Welt zu einem ſubjektiven Seelenphänomen machte. In religiöſer Beziehung wurde dieſe unerhörte Neuerung in der Geſchichte des menſchlichen Denkens dadurch von Bedeutung, daß Kant ſeine Theorie ſofort gegen die Grundlagen der Religion wandte, indem er zu zeigen ſuchte, daß die Sätze der rationalen Pſychologie, durch welche die wirkliche Exiſtenz der Seele als einer einfachen, unvergänglichen Subſtanz erwieſen werden ſoll, nur logiſche Erſchleichungen, „Paralogismen der Vernunft“ ſeien, daß die Beweiſe der rationalen Kosmologie über das wirkliche Sein und den Urſprung der Welt „Antinomien der Vernunft“, Widerſprüche ſeien, daß die Beweiſe für das Daſein Gottes Sophismen ſeien.

Wer in der Geſchichte der Skepſis bewandert iſt, wird Kants vielgeprieſene Originalität in dieſer negativen Arbeit nicht ſo ſehr bewundern können. Nur ein Gedanke iſt dabei völlig neu, daß nämlich die Vernunftideen, das heißt die religiöſen Grundwahrheiten, unvermeidliche Illuſionen tranſcendentalen Scheines ſeien d. h. notwendige Täuſchungen der reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſogar der Weiſeſte ſich nicht losmachen kann, da, wenn er mit vieler Mühe den Irrtum erkannt hat, doch der Schein ihn unaufhörlich zwackt und äfft. Den Ideen Gott, Seele und Welt entſprechen nach Kant keine Wirklichkeiten, die über der Erfahrung hinausliegen, ſondern es ſind das nur Mittel zur Vervollſtändigung des Verſtandesgebrauches, Luxusartikel, welche nur zur Abrundung der Verſtandesarbeit dienen, wie man einem Gebäude blinde Fenſter gibt der Symmetrie wegen. Wenn unſere Vernunft die Gebilde der Gottes- und der Seelenidee formt, ſtellt ſie einen Grenzbegriff auf, das heißt, ſie gibt ſich einer notwendigen Täuſchung hin, wie unſer Auge, wenn es zum Sternenhimmel aufblickt und meint, es ſei ein wunderbarer blauer Schleier darüber geſpannt, den wir aber, wenn wir ihm nachgehen, niemals erreichen. So kann ſelbſt der Aſtronom nicht verhindern, daß der Mond beim Aufgang ihm größer erſcheint als nachher.

Kein Denker hatte je einen ſo gefährlichen und radikalen Angriff auf die religiöſen Grundwahrheiten unternommen wie Kant. Kein anderer hat in religiöſer Hinſicht eine ſo verderbliche Wirkung ausgeübt. Trotzdem hat ſchon Kant ſelbſt ſich gewaltig dagegen geſträubt, als Pionier des Atheismus in Anſpruch genommen zu werden. Nachdem im Jahre 1787 die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft erſchienen war, worin der urſprüngliche Skeptizismus mehrfach wenn auch in wenig auffälliger Weiſe temperiert war, folgte 1788 die Kritik der praktiſchen Vernunft. Dort ſchließt er folgendermaßen: Wenn auch den Weg zum Himmel und zu Gott der Verſtand nicht finden kann, ſondern dieſe Ideen für ihn nur den Wert von Gedanken haben, welche nichts Unmögliches enthalten, aber doch die ſpekulative Vernunft nicht bereichern können, ſo hat der Menſch doch einen ſicheren Kompaß für jenen Weg in ſeinem Inneren, das Herz. Tugend und Glückſeligkeit bilden zuſammen das höchſte Gut, nach welchem jeder Geiſt ſtreben muß. Das Sittengeſetz in unſerem Innern, der kategoriſche Imperativ, verlangt nun aber, daß wir das Gute tun ohne jede Glückſeligkeit, ohne Rückſicht auf Lohn. Damit alſo unſer Ideal ſich verwirklicht, iſt es notwendig, daß eine von der Naturordnung verſchiedene Urſache den Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit in einem anderen Leben herſtellt. — In der „Metaphyſik der Sitten“ 1785 heißt es, daß unſer Gewiſſen eine allmächtige Perſon als Richter zwiſchen Gut und Bös fordert. Ähnlich ſpricht ſich Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ aus.

Obwohl deshalb Kants Kritik der reinen Vernunft wie eine alles begrabende Sturzwelle über die religiöſen Vorſtellungen der modernen Geiſteswelt hereingebrochen iſt, fehlt es bis heute nicht an Verteidigern Kants, welche behaupten, er habe den Glauben an einen perſönlichen Gott und an eine Vergeltung im Jenſeits nicht angetaſtet. Demgegenüber ſteht vor allem die Tatſache, daß jedenfalls die „Poſtulate“ der praktiſchen Vernunft im modernen Geiſtesleben völlig wirkungslos geblieben ſind. So erklärt Häckel in ſeinen „Welträtſeln“:

„Zuerſt hatte der kritiſche Kant den großartigen und bewunderungswürdigen Palaſt der reinen Vernunft ausgebaut und einleuchtend gezeigt, daß die drei großen Zentraldogmen der Metaphyſik, der perſönliche Gott, der freie Wille und die unſterbliche Seele darin nirgends untergebracht werden können. Später aber baute der dogmatiſche Kant an dieſen realen Kriſtallpalaſt der reinen Vernunft an, um drei impoſante Kirchenſchiffe zur Wohnſtätte jener drei gewaltigen myſtiſchen Gottheiten herzurichten. Nachdem ſie durch die Vordertüre des vernünftigen Wiſſens hinausgeſchafft waren, kehrten ſie nun durch die Hintertüre mittels des unvernünftigen Glaubens wieder zurück.“

Schon David F. Strauß, welcher Kant darüber hohes Lob ſpendete, daß er das alte verroſtete Geſchütz der Gottesbeweiſe, welches gegen die modernen Feuerwaffen längſt nicht mehr felddienſttauglich geweſen ſei, für immer in die Rumpelkammer befördert habe, ſpöttelte darüber, daß Kant dem aus der theoretiſchen Vernunft vertriebenen Gott ein armſeliges Austragsſtübchen in der praktiſchen angewieſen habe.

Demgegenüber iſt feſtzuhalten, daß die Verwerfung der Gottesbeweiſe nicht ohne weiteres identiſch iſt mit Gottesleugnung. Luther vertrat weit heftiger als Kant den Standpunkt, daß die Vernunft ſtockblind ſei in bezug auf Gott und göttliche Dinge; er wollte damit keineswegs Gott leugnen. Ja ſchon im 14. Jahrhundert hatte der berühmte Franziskaner Wilhelm Okkam, Luthers geiſtiger Lehrmeiſter, in ſeinem Centilogium theologicum den Satz aufgeſtellt, die Gottesbeweiſe der Vernunft ſeien hinfällig.

Auch müſſen wir Kant gegen den Vorwurf in Schutz nehmen, als ob die Kritik der praktiſchen Vernunft ein durch äußere Rückſichten erzwungener Rückzug von der Poſition ſeines Hauptwerkes wäre. Ohne Zweifel hatte Kant ſchon bei der Abfaſſung des letzteren den Plan der erſteren im Auge, wenn er es als ſeinen Hauptzweck bezeichnet, den Boden zu jenen majeſtätiſchen ſittlichen Gebäuden eben und baufeſt zu machen, in welchem ſich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich aber mit guter Zuverſicht auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, die jenes Bauwerk unſicher machen. Ebenſo iſt es ſicher, daß ſchon in der erſten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft der Satz ſteht (467): „Wenn es kein von der Welt unterſchiedenes Urweſen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und die Seele von gleicher Teilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie iſt, ſo verlieren auch die moraliſchen Ideen und Grundſätze alle Gültigkeit und fallen mit den tranſcendentalen Ideen, welche ihre theoretiſche Stütze ausmachten!“

Allein dann hätte Kant ſich nicht ſoviel Mühe geben dürfen, die Gottesidee in tranſcendentalen Schein aufzulöſen. Denn was Kant hier betont, iſt ja ſelbſt ein Teil des ſittlichen Gottesbeweiſes, wie er in den Schulen von jeher geführt worden iſt. Andererſeits hängen ſeine praktiſchen Poſtulate völlig in der Luft. Wenn ich dem Wanderer, welcher in der Wüſtenhitze grünende Auen, ſprudelnde Quellen und ragende Türme ſieht, nachweiſe, daß das eine notwendige Täuſchung ſeiner Sinne ſei, dann hat es keinen Wert mehr, zu ſchließen: Der Wanderer braucht dieſe Dinge, weil er ſonſt zugrunde gehen würde. Alſo exiſtieren ſie. — Ein ſolcher Schluß müßte bei geſunden Sinnen als Wahnſinn gelten.

Kant erblickte gerade darin das Charakteriſtiſche ſeiner geiſtigen Leiſtung, daß er die Übung der Sittlichkeit von dem ſchielenden Hinblick auf das eigene Glück völlig befreit habe. Und jetzt wird dieſer Hinblick doch zur Grundvorausſetzung aller Ethik gemacht. Sogar Schiller ſpottete über den rigoroſen Charakter von Kants Standpunkt, welcher ja die Neigung ſtreng aus dem Reiche der Pflicht ausweiſen wollte. Und jetzt will Kant die Neigung als ausſchlaggebenden Faktor an einer Stelle einſetzen, wo ſie abſolut ausgeſchaltet werden muß, bei der Wahrheitsfrage: „Es exiſtiert ein Gott, weil wir ihn brauchen.“ Freilich in der Kritik der Urteilskraft wird behauptet, die Exiſtenz eines höchſten Weſens ſei bloß für den praktiſchen Gebrauch unſerer Vernunft dargetan, ohne in Anſehung des Daſeins desſelben etwas theoretiſch zu beſtimmen.

Das merkwürdigſte in der religiöſen Stellungnahme Kants iſt, daß er zwar in ſeinem Hauptwerke den Empirismus tadelt, wenn derſelbe dreiſt verneine, was über die Sphäre der anſchauenden Erkenntnis

hinausgeht, weil er dadurch dem praktiſchen Intereſſe der Vernunft einen unerſetzlichen Nachteil zufüge, daß er aber an keiner Stelle ſeiner Werke die Exiſtenz Gottes wirklich behauptet. Wir wollen hier davon abſehen, daß Kant an verſchiedenen Stellen ſeiner Werke direkt an der Türe des Pantheismus pocht, während ſeine Argumentation in der Kritik der praktiſchen Vernunft naturgemäß den perſönlichen Gott poſtuliert. Schon Kants nächſter Nachfolger Fichte räumte rückhaltlos mit dem Poſtulat Kants auf. Er erklärte: Der Menſch braucht Gott nicht. Der Kantiſche Gottesbeweis aus dem Glücksbedürfniſſe taugt nichts. „Euer Gott, der nur Glück ſpenden ſoll, iſt ein ſinnlicher Gott, ein Dämon der Begier und Ausgeburt des Verderbens, ein Götze, nicht anders als wenn der Indianer ein Fetiſchmännlein ſchnitzt und ihm mit roher Felſenkreide rote Naſe und Ohren malt und vor ihm niederfällt, weil er jemand haben will, der ihm gegen Unglück hilft. Wir ſelbſt erzeugen Gott in unſerer ſittlichen Tat.“ Fichtes Gott iſt nichts anderes als die ſittliche Weltordnung. Der Übergang zum Pantheismus iſt vollzogen. Fichte zog die Konſequenz aus dem Standpunkte Kants und rief aus: „Gott iſt nicht“. Er meinte damit den Gott Kants. Er ſah, daß Kants verhängnisvolles Unternehmen, ſtatt der Gottesbeweiſe das Bedürfnis als Grundmotiv der Gottesvorſtellung aufzuſtellen, dieſe letztere völlig entwerten müſſe. Dieſer von Fichte präziſierte Standpunkt wurde von Ludwig Feuerbach, einem Schüler Hegels, welcher die moderne Ideenwelt in den Sozialismus überleitete, programmatiſch ausgebaut: „Nur im Bedürfnis wurzelt die Religion. Was du bedarfſt, aus innerſtem Grunde bedarfſt, das allein, ſonſt nichts iſt dein Gott.“

Die amerikaniſche Religionspſychologie hat in bewußtem Anſchluß an Kant das ganze Gebiet der religiöſen Vorſtellungen unter dieſen Kanon geſtellt. „Die Götter, die wir bekennen,“ ſagt W. James, der angeſehenſte Vertreter dieſer Wiſſenſchaft,“ ſind die Götter, die wir nötig haben, die wir brauchen können. Wenn wir die Geſchichte vorurteilslos prüfen, müſſen wir zugeben, daß ſich eine Religion niemals auf eine andere Weiſe durchgeſetzt und behauptet hat. Die Religionen haben ſich ſelbſt behauptet, ſie haben verſchiedenartigen Lebensbedürfniſſen gedient. Kamen andere Glaubensvorſtellungen auf, die den Bedürfniſſen beſſer dienten, ſo wurde die betreffende Religion durch eine andere verdrängt.“ (Die religiöſe Erfahrung, 2. Aufl. von Wobbermin, 269.)

Dieſe amerikaniſche Religionspſychologie ſtellt aber auch, was bei Kant noch nicht deutlich hervortritt, den Grundſatz auf, bei den religiöſen Vorſtellungen handle es ſich nicht um deren Wahrheit, ſondern um deren pſychologiſche Wirkſamkeit. Ja der ganze Wahrheitsbegriff des platoniſch europäiſchen Denkens wird dadurch umgeſtürzt, wie Switalski in ſeiner Schrift über den Wahrheitsbegriff bei James nachgewieſen hat, ein Reſultat, zu welchem ſchon vor James von idealiſtiſchen Prämiſſen aus Nietzſche gelangt war.

Gegen die theologiſche Beurteilung von Kants Philoſophie wurde von jeher folgendes eingewendet: Jene, welche Kant vollſtändig ablehnen und gar nichts Gutes an ihm laſſen wollen, überſehen dabei, daß ſie dann auch die ganze deutſche Literatur und Kunſt verwerfen und gegen das

Koſtbarſte, was unſer Volk auf ureigenſtem Gebiete geſchaffen hat, ſich abſperren müſſen. Auch jene, ſo ſagt man, welche nicht zugeben wollen, daß die philoſophiſche Bewegung in Deutſchland im letzten Jahrhundert zu den gewaltigſten Epochen menſchlicher Geiſtesgeſchichte gehöre, werden an den Wirkungen, welche dieſe Philoſophie auf deutſche Kunſt und Literatur geübt hat, nicht vorübergehen können. Nur wenige Menſchen kennen die ſtille, mühſame Arbeit des Bergknappen, welcher das Gold aus dem Schoße der Erde herausarbeitet. Aber viele leben von ſeiner Arbeit, indem ſie das Gold in Geſtalt zierlicher Gefäße und Geſchmeide gebrauchen. So leben viele von Kant, welche die dunkle Sprache des Philoſophen nie verſtehen gelernt haben. Wo ſchlägt in deutſchen Gauen ein jugendliches Herz, das nicht in Friedrich Schiller den unſterblichen Sänger ſeiner eigenen beſten Ideale verehrt? Und Schiller hat nichts anderes getan als daß er mit dichteriſchem Feuer die Gedanken Kants verklärte. Von Schillers Hand geformt zündeten Kants Ideen in jugendfriſchen Geiſtern und mancher Gedanke, der in Kants Schriften ſcheinbar vergeſſen in verſchrobenen Ausdrücken in einer einſamen Ecke ſteht, wirkt durch Schiller wie ein Heldengeſang auf die Gemüter, die von idealer Sehnſucht ergriffen ſind. In ſo leuchtender Schönheit, mit ſo erſchütternder Wucht und emporreißender Gewalt ſind niemals philoſophiſche Ideen in die Welt gegangen wie Kants Philoſophie durch Schiller. Bezaubernd ſingt Schiller vom Reich der Ideale, von den heiteren Regionen, wo die reinen Formen wohnen, vom ſeligen Land der Schönheit und Träume:

„Höher ſtets und höher wallen wir,
bis dort im Meer des ewigen Glanzes
ſterbend untertauchen Maß und Zeit."

Dieſes Zauberland iſt Kants von den Schranken von Raum und Zeit befreite, rein intelligible Gedankenwelt.

Bekannt iſt auch der Ausſpruch Goethes, daß die großen Gedanken Kants in deſſen Werk über die Kritik der Urteilskraft, beſonders deſſen Überzeugung von dem Leben der Kunſt von innen heraus, Goethes eigenem Schaffen und Denken völlig homogen ſeien.

Ja, um ein ferner liegendes Beiſpiel anzuführen, in Richard Wagners Götterdämmerung oder Parſifal vermag niemand einzudringen, der nicht Wagners Chriſtusauffaſſung kennt, deren Geneſis getrennt von den von Kant ausgegangenen idealiſtiſchen Syſtemen nicht zu verſtehen iſt. Nun ſind wir vom poſitiv chriſtlichen Standpunkte aus betrachtet gewiß weit davon entfernt, die klaſſiſche deutſche Dichtung und Kunſt vorbehaltslos zu verhimmeln. Aber ganz verwerfen wollen wir ſie auch nicht; wir würden uns ſonſt einer der wirkſamſten apologetiſchen Waffen berauben, die in dem Nachweiſe beſteht, daß das himmliſche Bild Chriſti auch dahin ſeine göttlichen Strahlen wirft, wo man glaubt von ihm ſich völlig abgewendet zu haben. Wenn die Kirchenväter mit Juſtinus ſelbſt in der heidniſchen Philoſophie überall die *σπέρματα λόγου*, die Lichtkeime der ewigen Wahrheitsſonne Jeſus Chriſtus ausgeſtreut fanden, ſo iſt von vorneherein ausgeſchloſſen, daß ein moderner Denker, der unter dem Einfluß einer zweitauſendjährigen chriſtlichen Geſchichte ſteht, keinen Lichtſtrahl von Chriſtus in ſich aufgenommen hätte. Nur dadurch kann der Irrtum Ein-

fluß auf die Geiſter gewinnen, daß er koſtbares Wahrheitsgut enthält, wenn auch nur in einzelnen Goldkörnern. Man hat die Zeugniſſe geſammelt, welche die von Kant ausgegangene Geiſtesentwicklung für das Chriſtentum abgelegt hat, Zeugniſſe von zumeiſt romantiſchem Charakter, die ſich vorwiegend auf die äſthetiſche Seite der Religion beziehen. Allein der deutſche Idealismus verdankt dem Chriſtentum weit mehr, als er zugeben will. Er verdankt ihm das Koſtbarſte, was er in ſeiner Stellung zu den höchſten Lebensgütern ausgewirkt hat. Nur in einigen Grundlinien kann dies hier gezeigt werden.

Als der Triumphzug der modernen Naturwiſſenſchaft begann, als das Mikroſkop und Teleſkop den Blick in die Tiefen der Natur öffneten und wie die aufgehende Sonne mit einem Schlage ein Tal menſchlicher Unwiſſenheit nach dem anderen erhellte, da hängte eine furchtbare Gefahr ſich an den Triumphwagen der neuen Wiſſenſchaft, der Materialismus, jene Weltauffaſſung, welche glaubte, nun ſchon an den Grenzen der Wirklichkeit zu ſtehen, indem ſie das Univerſum auffaßte als ein blindes Schneegeſtöber von Atomen, als einen tauben Wirbel der lebloſen Materie, welche kein Strahl einer zweckſetzenden Vernunft erhellt, in dem der Geiſt und damit alle Ideale des Herzens, der Religion und edler Sittlichkeit keine höhere Rolle ſpielen als der Schaum auf den Wellen oder als das Irrlichtlein, welches nächtlich über einem Sumpfe tanzend ins Nichts verlöſcht. Indem Kants Geiſt in das Mark der deutſchen Nation eingedrungen iſt, hat er ohne Zweifel — rein geſchichtlich geſprochen — dem Materialismus in unſerem höheren Geiſtesleben, wie namentlich ein Vergleich mit England und Frankreich zeigt, einen gewaltigen Damm entgegengeſetzt. An Kant haben ſich Büchner und Moleſchott und Häckel gebrochen. Unſere großen Naturforſcher und damit die geiſtige Elite unſerer Nation überhaupt ſind dem platten Materialismus nicht verfallen, ſondern haben ſich gut oder ſchlecht mit dem kritiſchen Idealismus abgefunden. Kants kritiſcher Idealismus hat auf alle Fälle das eine Verdienſt, daß er die Naturwiſſenſchaft Beſcheidenheit gelehrt hat. Seine Kritik hat gewirkt wie ein gewaltiger Lichtrefraktor, welcher mit einem Schlage alle Pracht und Hoheit der Natur auf den Geiſt, auf das Subjekt, auf das Ich zurückſtrahlte. Er hat wenigſtens den Koryphäen der Naturwiſſenſchaft zum Bewußtſein gebracht, daß das menſchliche Erkennen nicht ein Vorgang von der naiven Einfachheit iſt, als wenn Kartoffel durch ein einfaches Fenſter in ein finſteres Kellerloch geſchaufelt werden, ſondern ein unerſchöpfliches Wunder. Wie ſchon Ariſtoteles geſagt hatte, daß zu jeder einfachen Sinneswahrnehmung, wenn ſie in das Licht des Geiſtes gerückt werden ſoll, ein wunderbarer, innerer Erkenntnisfaktor, der intellectus agens, mitwirken müſſe, ſo ſagte Kant, daß unſer empiriſches Seelenleben durchaus nicht die Oberflächlichkeit der materialiſtiſchen Auffaſſung zeige, ſondern eine unerſchöpfliche Tiefe. Auch die ſinnliche Auffaſſung iſt durchwallet von geiſtiger Tätigkeit, von logiſcher Arbeit. Das ſinnliche Bild iſt getragen von einer unendlich fein geaderten Architektur des Denkens. Nicht ein blinder Spiegel der Außendinge iſt unſere Seele. Die Verbindung eines Mannigfaltigen, ſagt Kant, kann niemals durch die Sinne in uns kommen; ohne die Spontaneität des ord-

nenden Verſtandes wäre die Welt ein Chaos. Kein kantianiſch denkender Phyſiker kann ſagen, daß die Atome des Weltalls tiefſte Rätſel löſen. Denn er weiß, daß in der Wahrnehmung des Atoms der geiſtige Faktor weitaus den materiellen überwiegt. Kant hat ja den Phyſikern die Auffaſſung des Leibniz vermittelt, daß die Atome keine unteilbaren Punkte ſind, ſondern eine Unendlichkeit von kleinen Welten, von denen vielleicht jede ihre zahlloſen Fixſternſyſteme, Planeten, Firmamente hat, wie unſer Sonnenſyſtem im Großen. So einſeitig deshalb Kants Standpunkt iſt, er hat doch wie kein neuerer Philoſoph die Ehrfurcht vor dem Geiſte und ſeinen Wundern geſteigert und auf die unüberſchreitbaren Grenzen des mechaniſchen Naturerkennens hingewieſen. Als im 19. Jahrhundert das Wiſſen des Menſchen von der Natur himmelhoch wuchs; als es in fünfzig Jahren die Schatzkammern der Natur tiefer aufſchloß als früher in 1000 Jahren und die Erde mit den Wundern der Induſtrie und Technik überſäte; als der Monismus ſein Haupt erhob und mit ſeiner ins Metaphyſiſche überſetzten Mathematik die unendliche Subſtanz Spinozas an Stelle Gottes ſetzte, da waren es immer wieder Stimmen aus dem kantianiſchen Lager, welche ſolche zur Beſinnung brachten, die auf Plato und Ariſtoteles nicht mehr hören wollten. Das moderne Freidenkertum entrüſtete ſich über den Größenwahnſinn, mit welchem im Chriſtentum der Menſch die kleine Erde in den Mittelpunkt der Welt gerückt habe, und glaubte, durch die Tat des Kopernikus ſei für den alten Gott Wohnungsnot eingetreten. Dieſe Apoſtel des Unglaubens mußten ſich von kantianiſcher Seite ſagen laſſen, daß nichts rückſtändiger ſei als der Glaube an die Ewigkeit der Naturgeſetze und an eine unendliche Materie. Schon Schopenhauer bemerkte: „Nichts kann täppiſcher ſein als daß man nach Weiſe aller Materialiſten das Objektive unbeſehen als ſchlechthin gegeben nimmt, um aus ihm Alles abzuleiten, ohne irgend das Subjektive zu berückſichtigen, mittelſt deſſen, ja in welchem allein doch jenes beſteht. Proben dieſes Verfahrens liefert zu allernächſt unſer heutiger Mode-Materialismus, der eben dadurch eine rechte Barbiergeſellen- und Apothekerlehrlingsphiloſophie geworden iſt. Ihm in ſeiner Unſchuld iſt die unbedenklich als abſolut real genommene Materie das Ding an ſich.“ (Welt als Wille und Vorſtellung 1, 17 Erg.)

Charakteriſtiſch bleibt immerhin, daß der Geſchichtſchreiber des Materialismus, Friedrich Albert Lange, der auf die Gefahr hinwies, daß der Materialismus der Maſſen nicht ein unblutiger Kampf der Geiſter bleibe, ſondern daß dieſe Geiſtesſchlacht eines Tages einem Erdbeben gleich die Ruinen einer vergangenen Weltperiode donnernd in den Staub werfe und Millionen unter den Trümmern begrabe, daß alſo Lange in Kant geradezu den einzigen Retter vor dieſer Kataſtrophe erblicken wollte:

„Ob die Zukunft wieder hohe Dome baut oder ob ſie ſich mit lichten heiteren Hallen begnügen wird, ob Orgelſchall und Glockenklang mit neuer Gewalt die Länder durchbrauſen werden, oder ob Gymnaſtik und Muſik im helleniſchen Sinn zum Mittelpunkt einer neuen Weltepoche ſich erheben werden, auf keinen Fall wird das Vergangene ganz verloren ſein, auf keinen Fall das Veraltete ſich unverändert wieder erheben. In gewiſſem Sinne ſind jedenfalls die Ideen der Religion unvergänglich. Wer will eine Meſſe von Paläſtrina widerlegen, oder wer will die

Madonna Rafaels des Irrtums zeihen? Das Gloria in excelsis bleibt eine weltgeſchichtliche Macht und wird ſchallen durch die Jahrhunderte, ſolange noch der Nerv eines Menſchen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann. Und jene einfachen Grundgedanken der Erlöſung des Einzelmenſchen durch die Hingabe des Eigenwillens an den Willen, der das Ganze lenkt; jene Bilder von Tod und Auferſtehung, die das Ergreifendſte und Höchſte, was die Menſchenbruſt durchbebt, ausſprechen; wo keine Gewalt der Sprache mehr fähig iſt, die Fülle des Herzens mit kühlen Worten darzuſtellen; jene Lehren endlich, die uns befehlen, mit den Hungrigen das Brot zu brechen und den Armen die frohe Botſchaft zu verkünden, ſie werden nicht für immer ſchwinden, um einer Geſellſchaft Platz zu machen, die ihr Ziel erreicht hat, wenn ſie ihrem Verſtande eine beſſere Polizei verdankt und ihrem Scharfſinn die Befriedigung immer neuer Bedürfniſſe durch immer neue Erfindungen."

Das iſt Geiſt vom Geiſte Kants. Hier drückt ſich ein Grundgedanke aus, welcher die poſitive Kehrſeite von Kants Kritik der reinen Vernunft bildet und ſeine chriſtliche Herkunft ebenſowenig wie ſeine einſeitig lutheriſche Ausprägung verleugnen kann.

Es iſt der Gedanke, daß die Religion nicht Sache des Verſtandes, ſondern des Herzens iſt. Das 18. Jahrhundert, in welchem Voltaire und andere wie geiſtige Könige regierten, hatte die Aufklärung gezeitigt, jene ſeichte Weltanſchauung, welche meinte, was man nicht mit dem Verſtande ausmeſſen und ausrechnen könne, das ſei nicht wirklich. Damit wurden alle höheren Ideale und Werte der Menſchheit entwurzelt. Kant dagegen ſagte: Klein iſt das Reich, welches der klare Strahl des Verſtandes durchdringt, aber unermeßlich dehnt ſich darüber hinaus die Domäne des Herzens, nicht ein Reich der Fabel, ſondern ein Gebiet, mit welchem ſich das Gemüt des Menſchen innigſt verwachſen fühlt in den Tiefen der ſittlichen Perſönlichkeit. Wenn unſer Verſtand noch ſo tief in die Geheimniſſe der Natur eindringt; wenn wir die ſtille, majeſtätiſche Größe ſtudieren, die aus den lichten Himmelsräumen wie aus jedem Waſſertropfen der Erde ſpricht; wenn wir die Geſetze und Prozeſſe ſtudieren, nach welchen die Erde alljährlich neu mit Grün ſich kleidet und ihre unerſchöpflichen Wunder des Lebens hervorbringt, ſo werden wir inne, daß die geiſtſtählende Arbeit des Gedankens uns nicht an das Ziel unſerer Sehnſucht führt, ſondern daß dieſe Sehnſucht weit hinausdrängt auf eine andere Stufe des Daſeins, daß es uns drängt, dort das Licht an der Quelle zu trinken, das wir hier in ſchwerer Arbeit tropfenweiſe der Natur abringen.

Es iſt das ein Gedanke, den Kants Kritik der reinen Vernunft zum Axiom der modernen Weltanſchauung gemacht hat: der Verſtand iſt die Oberfläche im Menſchenweſen; ſeine Tiefe iſt das Herz. Die großen Inſpiratoren des Menſchenlebens, die gewaltigen befreienden Impulſe im Leben der Völker gehen nicht vom Verſtande aus, ſondern vom Herzen. Wenn der moderne Menſch von Bildung redet, meint er damit eine feine vornehme Bildung des Herzens. Nicht der Verſtand findet den Weg zu Gott, ſondern das Herz.

So einseitig nun Kant diesen Gedanken ausgestaltet hat, man wird unmöglich leugnen können, daß er damit gegenüber dem geistigen Elend der Aufklärung eine christliche Grundwahrheit zum Ausgangspunkte seines Systems genommen hat. Man kann wohl mit Fug und Recht behaupten, daß überhaupt niemand, der in lebendiger Religiosität mit Gott in Verbindung trat, dies mittels des Verstandes tat. Kein religiöses lebendiges Gefühl geht vom kosmologischen, ontologischen oder teleologischen Gottesbeweis aus. Die Lehre Jesu liegt wie ein ewiger kostbarer Schatz vor uns. Im ganzen Umfange seiner goldenen Worte finden wir nichts, was einem intellektuellen Gottesbeweise ähnlich sähe. Wo es eine tiefere Lebensentscheidung gilt, wendet sich Jesus niemals an den Verstand, sondern stets an das Herz. Und was der Heiland grundgelegt hat, ist in der ganzen Geschichte des Christentums ausgeprägt. Matth. 11, 25, haben wir das majestätische Wort Jesu: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses den Weisen und Verständigen verborgen, den Kindern aber geoffenbaret hast." Ist das nicht das leuchtende Original für den Gedanken Kants, den Schiller also eingekleidet hat:

„Was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt."

Wo der religiöse Glaube im Christentum seine herrlichsten Blüten entfaltet, geschieht dies nicht im Reiche des Gedankens, sondern des Herzens. Gehen wir mit Newman in die riesige Wildnis des Bernhardsberges, welche heilige Männer zu ihrem schaurigen Aufenthaltsort genommen haben, bloß um imstande zu sein, die von Schneelawinen gefährdeten Reisenden zu retten; sehen wir, wie sie ihren Samariterssinn sogar den Tieren einpflanzten, indem sie ihre Hunde lehrten, unter dem nächtlichen Geheul der Windstöße auf die Hilferufe Unglücklicher zu hören, sie mit ihrem Atem zu erwärmen und sie funkelnden Auges ins Kloster zu tragen, wir werden finden, daß diese Männer handeln nicht auf Grund einer Entscheidung des Verstandes, sondern einer großen, heroischen Lebensentscheidung des Herzens. Oder betrachten wir eine barmherzige Schwester, welche der Welt entsagt hat, wie sie in einsamen Nächten am Lager der Sterbenden steht und ihr blühendes Leben opfert; gewiß ist es der Gottesgedanke, der so Wunderbares schafft, aber dieser Gedanke ruht nicht auf einem rationalen Beweise für das Dasein Gottes, sondern auf einer unmittelbaren Tat des Herzens. Diese Schwester kann das Dasein Gottes mit dem Verstande nicht beweisen; aber ist sie nicht selbst ein lebendiger, ein gewaltiger Beweis für Gottes Dasein?

Unsere Zeit wendet ihr Interesse wieder der christlichen Mystik zu, jenem wunderbaren Gedankensystem des Mittelalters, welches zeigte, wie Gott nicht mit dem Verstande, sondern mit dem Herzen ergriffen wird. Jahrhunderte vor Kant sagte Meister Eckehart, der Vater der deutschen Spekulation: „Der wahre Besitz Gottes beruht in dem Gemüt und einer innigen Minne des Herzens, nicht in einem steten Denken an Gott. Der Mensch soll nicht haben noch sich begnügen mit einem gedachten Gott. Wenn der Gedanke vergeht, vergeht sonst auch der Gott. Vielmehr soll man einen wesentlichen Gott haben, der hoch über den Gedanken der Menschen und aller Kreatur ist. Wäre der Mensch in Gedanken so in

Verzückung wie St. Paulus war und wüßte einen kranken Menſchen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ſo erachte ichs für viel beſſer, du ließeſt aus Liebe von deiner Verzückung und brächteſt dem Armen die Suppe."

Jene religiöſen Dokumente, welche am tiefſten das Leben der Menſchheit ergreifen wie das Salve Regina und Stabat mater, ſind Dokumente des Herzens, nicht des Verſtandes. Das Sonnenlied des heiligen Franziskus wiegt ganze Bände von verſtandesmäßigen Gottesbeweiſen auf, und mit unwiderſtehlicher Gewalt zieht das liebliche Bild des heiligen Lebenskünſtlers auch ſolche Geiſter an, die von keiner Verſtandesreligion mehr etwas wiſſen wollen.

Als 100 Jahre nach der Kritik der reinen Vernunft Kant in Frankreich bekannt wurde, entſtand dort eine neue Apologetik, welche die Loſung ausgab, die moderne gebildete Welt ſei für das Chriſtentum verloren, wenn die Theologie ſich fernerhin an den Verſtand und nicht an das Herz wende. Blondel rief aus, alle dialektiſchen Subtilitäten des Verſtandes, um Gott zu beweiſen, ſeien, wie wenn ein Kind mit Steinen nach dem Himmel wirft. Es entſtand die gewaltige Bewegung des Modernismus. Aber während dieſe unter dem Einfluß der amerikaniſchen Religionspſychologie den Quellbezirk der Religion in das Unterbewußtſein verlegte und ſo in eine uferloſe Aftermyſtik ausartete, bewies Kant darin ſeine Herkunft von der Theologie, daß er wie ſpäter Albrecht Ritſchl, indem er die Vernunft als Brücke zwiſchen Gott und Seele verneinte, nicht den „Philoſophen der Viſion„ beitrat, ein Ausdruck, der ſtark Bergſons Intuitionsphiloſophie antizipiert. Daß das Herz in der Religion die Vernunft vom Throne ſtoßen dürfe, wollte Kant durchaus nicht zugeben. Es iſt, als hätte er ſchon James' religiöſe Genietheorie vor Augen, wenn er betont, dadurch, daß das Genie ſich auf den Thron der Vernunft ſetzen wolle, dadurch, daß der Vernunft das, was ſie zum heiligſten Gut auf Erden mache, nämlich das Vorrecht beſtritten werde, der letzte Probierſtein der Wahrheit zu ſein, werde jeder Schwärmerei, ja Atheiſterei eine weite Pforte geöffnet. Der Theoſophen und Myſtiker ſchwelgende Vereinigung mit der Gottheit, ſo wie jedem ſein Sinn ſtehe, würde der Vernunft ihre Ungeheuer aufdrängen und es wäre ebenſo gut, gar keine zu haben, als ſie auf ſolche Weiſe allen Träumereien preiszugeben. (Kr. d. pr. V. 5, 121.)

Kant faßte als Schlüſſel in das Reich der Wirklichkeit nicht das Gefühl, ſondern den ſittlichen Willen. W. Wundt (Die Nationen und ihre Philoſophie 74) hat wieder darauf hingewieſen, daß für Kant nach ſeinem eigenen Bekenntniſſe die Kritik des Denkvermögens nur der Weg geweſen iſt, um die Moral auf eine geſicherte Grundlage zu ſtellen. So iſt es auch. Auf erkenntnistheoretiſchem Gebiete hat Kant zum erſtenmale auf deutſchem Boden den Satz ausgeſprochen, daß nur in der Erfahrung Wahrheit liege und alles darüber hinaus Schein ſei. Betrachtet man dieſen Teil ſeines Syſtems als die Hauptſache, ſo müßte man jenen Recht geben, welche Kant den Vater des Materialismus nennen. Ja in den Prolegomena (127) ſagt er, ſelbſt wenn durch immaterielle Weſen der Naturwiſſenſchaft ein Weg in das Innere der Dinge geöffnet würde,

ſolle ſie ihn ausſchlagen und bei den Wahrnehmungen der Sinne und den wirklichen Erfahrungsgeſetzen bleiben. Und doch iſt Kant unbeſtreitbar Idealiſt durch ſeine Philoſophie des Willens. Hier liegt auch ohne Zweifel die gute Seite des deutſchen Idealismus überhaupt, wie er in Spekulation und Literatur um die Wende des 19. Jahrhunderts ſich entfaltet hat. Das Sittengeſetz liegt in uns als eine Ur- und Grundtatſache unſeres Bewußtſeins, als ein unendlich koſtbarer Schatz. Das Prinzip der Sittlichkeit liegt hinter dem Phänomenalgebiet im Reich des Intelligiblen, und indem der ſittliche Wille aus dieſem dunklen Gebiet hervorragt, iſt er der einzige Schlüſſel in die goldene Pforte der ewigen Ideale. Dieſer ſittliche Wille ſchließt in ſich die tranſcendente Tatſache der Freiheit, und in dieſer liegt die Selbſtgeſetzgebung, welche den Menſchen eine unermeßliche ſouveräne Würde verleiht gegenüber der ganzen Welt der Wirklichkeit. Soferne der Menſch in ſeinem Handeln und Leben mit dem in ihm liegenden Ideal in Übereinſtimmung iſt, iſt er ein Charakter. Die beiden modernen Worte Perſönlichkeit und Charakter hat Kant mit einem beſtimmten, in unſerer klaſſiſchen Literatur ſtets gleichheitlich wiederkehrenden Inhalte angefüllt. Das höchſte Gut iſt für Kant die Übereinſtimmung des Charakters mit dem Sittengeſetze.

Der Gedanke der Selbſtgeſetzgebung, Autonomie, iſt es vor allem, welcher für die moderne Moral beſtimmend geworden iſt. Soweit dieſes Wort beſagen will, daß der Menſch dieſe Selbſtgeſetzgebung aus ſich ſelbſt ohne Gott habe, wäre es ein unendlich trauriger Irrtum. Daß der Begriff in der modernen Ideenwelt vielfach dieſe Ausgeſtaltung erfahren hat, läßt ſich nicht leugnen. E. v. Hartmann ſagt: „Solange ich einen theiſtiſchen Gott glaube, der mich ſamt der Welt geſchaffen und dem ich gegenüberſtehe, wie das Gefäß dem Töpfer, ſolange bin ich ein Nichts gegen ihn, eine Scherbe in ſeiner Hand und kann meine Sittlichkeit in nichts anderem beſtehen als in der ſtrikten blinden Unterwerfung unter den allmächtigen heiligen Willen dieſes tranſcendenten Gottes, d. h. ſolange kann alle Moralität nur auf dem von außen an mich herantretenden Gebot beruhen oder heteronom ſein. Nun fängt aber die wahre Moralität erſt mit der ſittlichen Autonomie an, und heteronome Moral, wie wertvoll ſie auch als Erziehungsmittel für Unmündige ſein mag, wird zur unſittlichen Bekämpfung der wahren und alleinigen Sittlichkeit, wenn ſie ſich ausdrücklich an deren Stelle ſetzt. Das moderne ſittliche Bewußtſein iſt ſich darüber ganz klar, daß Handlungen, die nur gehorſame Ausführung eines fremden Willens ſind, niemals einen ſittlichen Wert im allgemeinen Sinne beanſpruchen können, vielmehr die moraliſche Bedeutſamkeit erſt bei der ſelbſtgeſetzgebenden Selbſtbeſtimmung anfängt.“ (Selbſtzerſetzung d. Chr. 30.) Hartmann wiederholt dabei nur das berüchtigte Wort Fichtes, wer auf Auktorität hin handle, der handle notwendig gewiſſenlos.

Wer dieſe Auffaſſung als die Kantſche anſehen wollte, würde den theologiſchen Ausgangspunkt der Kantſchen Ethik völlig überſehen. Der Ausdruck „Autonomie“ ſtammt vom heiligen Paulus, welcher Röm. 2, 14 das tiefe Wort geprägt hat: „Die Hellenen, die kein Geſetz haben, ſind ſich ſelbſt Geſetz. Denn geſchrieben iſt das Geſetz tief in ihren Herzen.“ Niemand hat ſo ſchön das hohe Lied dieſes von Paulus entdeckten Ge-

ſetzes des Herzens geſungen als Kant. Das ſittliche Handeln allein führt uns nach ihm in das lichte Reich überſinnlicher Wahrheit. In dieſem Reiche gewinnt der Menſch die Idee der Freiheit, jene Idee, welche wie eine völkerbefreiende Macht aus der Werkſtätte Kants in das Künſtleratelier Schillers und von da aus zündend und erobernd auf den Weltſchauplatz überging. Die Freiheit aber iſt für Kant der archimediſche Punkt, von dem aus er das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit der Seele erreicht, die er der theoretiſchen Vernunft abgeſprochen hatte. Das unendlich tiefe und verantwortungsvolle Reich der Freiheit kann ſich hienieden nicht auswirken. Im Erdenleben erreicht die Gattung, nicht aber die Perſönlichkeit ihren Zweck. Alſo muß die Seele um des herrlichen Privilegs der Freiheit willen über dieſe Zeitſpanne hinaus ins Unendliche fortdauern. Sonſt könnten wir nach vollendeter Heiligkeit des Wandels nicht mit aller Macht ſtreben, weil niemand nach dem Unerreichbaren mit Energie ſtreben kann. Gott aber iſt notwendig als Urſache für die Erreichung des höchſten Gutes nach der Seite der Glückſeligkeit. Die Pflichten erſcheinen von hier aus als Gebote Gottes. Gott wird erreicht nicht durch Wiſſen, ſondern durch Glauben, durch „den beharrlichen Grundſatz des Gemütes, das, was zur Möglichkeit des höchſten ſittlichen Endzweckes als Bedingung notwendig iſt, wegen der Verbindlichkeit zu demſelben als wahr anzunehmen“. So glaubt Kant die Religion von allem Streit um ihre wiſſenſchaftliche Berechtigung losgelöſt zu haben. Der praktiſchen Vernunft geſteht er den Primat über die theoretiſche zu, dem Glauben den Primat der Stärke und Überzeugungskraft vor dem Wiſſen, ein durchaus theologiſcher Gedanke; denn 1. Joh. 2, 3 heißt es: „Wir erkennen, daß wir Gott erkannt haben, wenn wir ſeine Gebote halten.“

So iſt alſo der Gedanke der Autonomie bei Kant keineswegs klar im Sinne ſeiner Nachfolger gemeint als eine Losreißung der Sittlichkeit von Gott. Dieſer Gedanke iſt vielmehr bei Kant zunächſt ein energiſcher Verſuch, die Moral von jeder Erwägung über nützlich und ſchädlich, von jedem Eudämonismus loszulöſen und damit den fremdländiſchen, beſonders engliſchen Eudämonismus zu überwinden. Ich wüßte nicht, warum wir nicht anerkennen ſollten, daß Kant dabei das Verdienſt hat, einen Gedanken des chriſtlichen Erbgutes wenn auch in einer durch die abſtruſen Formen ſeiner Spekulation verhüllten Form in der europäiſchen Philoſophie zur Geltung gebracht zu haben, und daß er damit auch beſtimmend auf den Geiſt der deutſchen Kultur eingewirkt hat. Wer empfindet nicht den chriſtlichen Grundton, der aus den berühmten Schlußſtellen der Kritik der praktiſchen Vernunft uns entgegentönt: „Zwei Dinge erfüllen dies Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender das Nachdenken ſich damit beſchäftigt, der Sternenhimmel über mir und das ſittliche Geſetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überſchwänglichen außer meinem Geſichtskreiſe ſuchen und bloß vermuten. Ich ſehe ſie vor mir und verknüpfe ſie unmittelbar mit dem Bewußtſein meiner Exiſtenz . . . Das Zweite fängt von meinem unſichtbaren Selbſt, meiner Perſönlichkeit an und ſtellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verſtande ſpürbar iſt.“ Wie alſo, wenn ich in die Nacht hinaustrete, die Pracht

des Sternenhimmels mich überfällt, gefangen nimmt; wie dort in ewigen, unverrückbaren Bahnen die ſchönen Sterne kreiſen in einer wunderbaren Welt der Unendlichkeit, ſo erblicke ich in der Nacht meines Inneren, mag die Sonne des Lebens untergegangen ſein, eine unendliche Welt, die ſittlichen Geſetze, die gleich Sternen aus der Tiefe meiner Seele ſtrahlen. Richte ich meinen Wandel nach dieſen Geſetzen, dann bin ich ein Weſen, höher als alle Welten, größer als der unendliche Sternenhimmel. Die Pflicht redet Kant (a. a. O.) alſo an: „Pflicht, du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einſchmeichlung bei ſich führet, in dir faſſeſt, ſondern Unterwerfung verlangſt, doch auch nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und ſchreckte, ſondern bloß ein Geſetz aufſtellſt, welches von ſelbſt im Gemüte Eingang findet und doch ſich ſelbſt wider Willen Verehrung erwirbt, vor dem alle Neigungen verſtummen, wenn ſie gleich insgeheim ihm entgegenwirken."

Von einer Vergötterung des menſchlichen Ich, die man Kant vorgeworfen hat, kann demgemäß nicht die Rede ſein. Dies zeigt ſich an der Art, wie er ſeinen kategoriſchen Imperativ gewinnt. Der ſpekulative Apparat, den er dabei aufwendet, um die Apriorität der Logik des Wollens nach Analogie ſeiner Erkenntnistheorie zu gewinnen, iſt hinfällig. Das Reſultat dagegen iſt wertvoll. Nachdem Kant ſorgfältig alles Empiriſche, alle zufälligen Motive und Neigungen aus ſeinem kategoriſchen Imperativ ausgeſchieden hat, gewinnt letzterer folgende Geſtalt: „Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten kann!" Schon H. Lotze hat treffend bemerkt, daß Kant ſtillſchweigend etwas mehr in ſeinen Imperativ gelegt habe als die Allgemeingültigkeit rein formaler Art nach Analogie der Erkenntnisformen. So iſt es auch. Kants kategoriſcher Imperativ iſt die philoſophiſche Umprägung jener Definition, welche Chriſtus vom Geſetz gegeben hat: „Das iſt das Geſetz: alles, was ihr wollet, das euch die Menſchen tun, das tuet ihnen auch!" Auf dieſem chriſtlichen Grundſatze beruht die Kraft der Kantſchen Ethik. Dieſer Grundſatz mildert auch den Rigorismus, welcher ſo viele von Kant abgeſtoßen hat, den ſogar Schiller verſpottete, weil er alle Wallungen des Gemütes, alle Regungen des Herzens aus dem Reich der ſittlichen Ideale auszuſchließen ſchien. Es klingt ja allerdings in Kants unbeugſamer Hoheit des Ethiſchen etwas nach von der rigoroſen Stimmung Luthers, welcher noch beim Eingang in den Himmel zaudern will, um Gottes reinen Willen zu erforſchen und um des letzteren willen lieber zur Verdammnis ſich anbieten möchte. Der Zwieſpalt zwiſchen dem Geſetz des Geiſtes und der Sinnlichkeit, welcher einen Grundpfeiler der Kantſchen Ethik bildet, iſt ganz im Geiſte Luthers als ein radikaler gedacht, der das Recht der heiteren Lebensfreude, welche die chriſtliche Myſtik umſtrahlt, nicht aufkommen läßt. Wenn Külpe mit Recht an Kants Ethik rühmt, daß ſie nicht wie Ariſtoteles und Spinoza die höchſte Aufgabe des Menſchen in der Erkenntnis ſucht und ſo eine vornehme Prärogative großer Geiſter ſchafft, ſondern die höchſte Würde der Perſönlichkeit in Pflichten findet, die jedermann erfüllen kann, ſo verdankt die Formel des Kantſchen Imperativs dieſen gewaltigen Vorzug ihrem Urheber, Chriſtus; deshalb bedeutet es auch

einen offenſichtlichen Rückſchritt, wenn Kants Nachfolger andere Imperative aufſtellen wollten, z. B. Fichte „Handle nach deiner Beſtimmung", Schelling „Bleibe mit dir identiſch!" Kant war auch praktiſch ein ſittenſtrenger Mann. Von ihm ſtammen Ausdrücke wie: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, daß Menſchen auf Erden leben." Der Sittlichkeit gegenüber fällt nach Kant die ganze Welt nicht in die Wagſchale: „Alles Gute, das nicht auf die moraliſch gute Geſinnung gepfropft iſt, iſt nichts als eitler Schein und ſchimmerndes Elend. Iſt das nicht ein fühlbarer Nachklang des herrlichen Wortes, das ein Höherer geſprochen: „Was nützt es dem Menſchen, wenn er die ganze Welt gewinnt aber Schaden leidet an ſeiner Seele?"

Iſt Kant der Philoſoph des Proteſtantismus? Das iſt nur in gewiſſem Sinne zu bejahen und jedenfalls nicht in dem, wie Paulſen u. a. es meinten. Wir haben ſchon geſehen, wie Kant chriſtliche Grundgedanken in lutheriſcher Lichtbrechung aufgenommen hat. Dies reicht allerdings bis an die tiefſten Grundlagen ſeines Syſtems. Kants Kritik der reinen Vernunft iſt vielfach ein Nachklang von Luthers Theologie. Kant war ſich ganz anders als etwa Locke der Größe und Fülle der idealen Welt bewußt, welche bisher als das Reich der Vernunft gegolten hatte. Er ſagte, daß ſelbſt der Mathematiker gerne ſeine ganze Wiſſenſchaft hergäbe für die Löſung metaphyſiſcher Fragen, welche für die höchſten Zwecke der Menſchheit ſo wichtig wäre. Um ſo auffallender iſt die Leidenſchaft, mit der dann Kant losdonnert gegen den bodenloſen Abgrund der Metaphyſik, gegen das Blendwerk der Vernunft, den finſteren Ozean ohne Ufer und Leuchtturm. Nun hat zwar Kant in der Kritik der reinen Vernunft den theologiſchen Gedanken der Erbſünde, den er ſeiner Ethik zugrunde legte, indem er die Disharmonie von Sinnlichkeit und Vernunft auf eine intelligible Tat zurückführte, nicht beigezogen. Allein der Gedanke iſt nicht ganz verſchwunden. Selbſt Schopenhauer fand es auffallend, daß Kant die Ideen aus der Vernunft notwendig entſpringen laſſe und ſie doch als tranſcendentalen Schein erkläre alſo die Vernunft ſelbſt zur Sophiſtin mache, ſo daß ſelbſt der Weiſeſte den Schein, der ihn fortwährend zwackt und äfft, niemals loswerden könne. Hier liegt eine Diskrepanz in der Natur ſelbſt vor. Es klingt nach, was Luther aus den tiefſten pſychologiſchen Vorausſetzungen ſeines Syſtems heraus mit der ihm eigenen gewaltigen Energie als die Grundvorausſetzung der Reformation proklamierte, die Vernunft, des Teufels Braut, könne nichts von Wahrheit uns ſagen; die Vernunft ſei die ſchöne Metze, die oberſte Hure, die der Teufel hat, die niemand richten könne, denn ſie fahre daher und richte Schwärmerei an. Der Gedanke iſt allerdings ins Philoſophiſche gewendet, wenn die Vernunftideen bei Kant nach Schopenhauer dem Fokus zu vergleichen ſind, in welchem die von einem Hohlſpiegel konvergierend zurückgeworfenen Strahlen einige Zolle vor ſeiner Oberfläche zuſammenlaufen, infolgedeſſen durch einen unvermeidlichen Verſtandesprozeß ſich uns daſelbſt ein Gegenſtand darſtellt, der ein Ding ohne Realität iſt. Jedenfalls war Kants Meinung, daß die Vernunft keine Erkenntniskraft für das Überſinnliche habe und ſolche nur eitel ſich anmaße, mit der Anſicht Luthers und der Konkordienformel in voller Harmonie.

Ganz anders liegt die Sache auf dem Gebiete der Ethik. Indem Kant die Freiheit als die Pforte erklärt, die uns das Reich des Überſinnlichen auftut und in ihr den Durchbruch einer neuen Welt, die Verbindung des Menſchen mit den letzten Tiefen der Wirklichkeit erblickt, greift er Luthers theologiſches Syſtem in der tiefſten Wurzel an, deſſen erſte Vorausſetzung ja iſt, daß im natürlichen Menſchen kein Fünkchen von wirklicher Willensfreiheit übrig geblieben ſei. Noch ſchärfer wird aber der Gegenſatz bei einem anderen Punkte. Kant ſucht die innigſte Verbindung von Moral und Religion, indem er die erſtere zum Quellgrunde der letzteren macht. Nun hat Möhler ſcharfſinnig nachgewieſen, daß nach Luther das ſittliche Geſetz nur um des weltlichen Friedens willen da iſt, alſo die nämliche phänomenale Bedeutung hat wie nach Kant die Erkenntnis. Die Trennung von Religion und Sittlichkeit erklärt Möhler geradezu als den Kulminationspunkt von Luthers ſpekulativem Syſtem und mit Recht. Luther ſelbſt ſagt ja in ſeinem Kommentar zum Galaterbrief (62): „Iſt wohl vonnöten, daß ein jeder Chriſt dieſe zwei Stück aufs allerfleißigſte voneinander ſcheiden lernt; das mag er wohl geſchehen laſſen, daß das Geſetz über ſeinen Leib und Gliedmaßen immerhin herrſche und walte, aber nicht über ſein Gewiſſen. Denn dieſelbige Braut und Königin ſoll vom Geſetz billig unbefleckt und unbeſudelt bleiben. Darum ſoll das Gewiſſen ſein Brautbett haben nicht in einem tiefen Tale, ſondern auf hohem Berge, darinnen Chriſtus allein ſeine Herrſchaft hat.“ „Das Geſetz bleibe außer dem Himmel, das heißt es bleibe außer dem Herzen und Gewiſſen. Dagegen bleibe auch die Freiheit des Evangelii außer der Welt d. h. außer dem Leibe und ſeinen Gliedern. Darum, wenn das Geſetz und die Sünde in den Himmel, d. i. das Gewiſſen, kommen, ſoll man ſie alſo balde heraustreiben. Denn das Gewiſſen ſoll zu der Zeit von keinem Geſetz oder Sünde, ſondern allein von Chriſto wiſſen. Und wiederum, wenn die Gnade und die Freiheit in die Welt kommen, das iſt über den Leib, ſoll man auch zu ihnen ſagen: Höreſt du, dir gebühret nicht, auf dem Schweinskober und in den Miſtpfützen dieſes leiblichen Lebens zu wandeln und wohnen, ſondern hinauf gehöreſt du in den Himmel.“

Kann es einen gewaltigeren Gegenſatz zu Luther geben als Kants erhabene Auffaſſung vom Sittengeſetze und der Freiheit? Es war deshalb im ſicherſten Lebensgefühle des Proteſtantismus gelegen, daß Schleiermacher ſofort die Kantſche Verbindung von Sittlichkeit und Religion aufopferte und lieber „eine Locke dem heiligen verſtoßenen Spinoza opfern“ wollte, ſelbſt auf die Gefahr hin, dadurch die Perſönlichkeit Gottes aufzuheben. Kants Auffaſſung von Freiheit und Sittengeſetz würde weit eher an die katholiſche Auffaſſung anzunähern ſein, wenn man von den beigemiſchten Irrtümern abſieht.

Kuno Fiſchers (IV 299) Urteil, Kants Syſtem verhalte ſich durchaus negativ zur katholiſchen, durchaus bejahend zum Kerne der proteſtantiſchen Lehre, läßt ſich heute nicht mehr aufrecht erhalten. In den letzten Jahren haben die proteſtantiſchen Theologieprofeſſoren Tröltſch und Dunkmann, Wehrung und Wendland von ganz verſchiedenen Standpunkten aus den Gegenſatz des neueuropäiſchen Idealismus zum Chriſtentum klar heraus-

gearbeitet. Am klarſten hat wohl Dunkmann geſehen, wenn er behauptete, daß die landläufige Miſchung von Idealismus und Chriſtentum beide verderbe: „Miſche zwei köſtliche Getränke und du wirſt finden, daß beide ſich in ihrem Geſchmacke aufheben. Genieße beide beſonders und ein jedes nach ſeiner Wirkung und du wirſt ſich ihrer beider freuen."

Das törichteſte war wohl der Verſuch, welcher ſich an Vaihingers Interpretation der Lehre Kants als der Philoſophie des Als ob hängte, Kant als Philoſophen des Katholizismus zu erklären. Mit welchem Rechte die katholiſche Kirche im Vatikanum und in der Moderniſtenenzyklika Kants Agnoſtizismus abgewieſen hat, das hat niemand klarer bewieſen als Kant ſelbſt, der bemerkte: „Wenn Gott zum Menſchen wirklich ſpräche, ſo könnte dieſer doch niemals wiſſen, daß es Gott ſei, der zu ihm ſpricht. Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß der Menſch durch ſeine Sinne den Unendlichen faſſen, ihn von Sinnenweſen unterſcheiden und ihn woran erkennen ſollte." (Streit der Fakultäten X 320.) Damit hebt Kant ſelbſt ſcharf hervor, daß ſeine Erkenntnistheorie eine Offenbarung im katholiſchen Sinne unmöglich mache. Spricht auch Kant mit Achtung vom Chriſtentum; nennt er nicht, wie Leſſing, die Offenbarung ein „abſcheuliches Gebäude von Unſinn," das man nicht moderniſieren, ſondern nur zuſammenfallen laſſen könne, ſo hat er doch mehr als ein anderer Denker zur Zerſtörung des poſitiven Chriſtentums beigetragen. Nicht nur erklärt er die Kirchenbildung für ein Übel, ſondern auch alle „ſtatutariſche Religion" als Wahn. Gebet iſt ihm ein „lautes Wünſchen und Sprechen, deſſen ſich faſt jeder ſchämt".

Kann alſo Kant unſer Führer nicht ſein, ſo hindert das nicht, anzuerkennen, daß er chriſtliche Grundgedanken, vor allem die Erhabenheit des Sittengeſetzes und überhaupt die Wertung des Geiſtigen und Sittlichen über das Natürliche und Sinnliche, in unſerem nationalen Geiſtesleben zur Geltung gebracht hat, wenn auch nicht in reinem, ſo doch in vielfach gebrochenem Lichte und in modern heidniſchen Kreiſen, welche der vollen chriſtlichen Wahrheit nicht mehr zugänglich waren. Es hindert uns nicht, anzuerkennen, daß, wie R. Paulus es ausdrückt, Kant die Umſetzung der chriſtlichen Glaubensgedanken aus dem antikmittelalterlichen in das moderne Weltbild erleichtert hat, indem er der ſiegestrunkenen Naturwiſſenſchaft eine Lehre gab, die ſie von ſonſt niemand angenommen hätte, nämlich daß die der empiriſchen Forſchung und techniſchen Bearbeitung vorliegende Welt nicht eine letzte Wirklichkeit, ſondern eine Erſcheinung einer intelligiblen Ordnung der Dinge in unſerer Sinnlichkeit, ein untergeordnetes, dienendes Glied einer höheren geiſtigen Welt iſt. Kants Vernunftgeſetzgebung darf nach Paulus nicht mit dem kleinen, menſchlichen Subjekte identifiziert werden; nur oberflächliche Beurteilung kann ihn ſo interpretieren. Unter Vernunft begreift er die Vernunft überhaupt, wie ſie nicht bloß im menſchlichen Geiſte ſich kundtut, ſondern als kosmiſche Logik die Welt durchwaltet, als Norm des Wahren, Guten und Schönen. Und dieſe Vernunftgeſetzgebung der Philoſophie iſt nach dem erwähnten Autor nicht ein Erſatz, ſondern ein Ausfluß deſſen, was der Glaube in inhaltsreicher Fülle erlebt, des göttlichen Ich, von dem die Welt des Wirklichen wie die Welt der Formen aus-

ſtrahlt. Auch Windelband betont in ſeiner Jubiläumsrede, die Kritik der Urteilskraft, Kants tiefſtes und reifſtes Werk, ſei dazu beſtimmt, die dem Wiſſen zugängliche Erſcheinungswelt als Verwirklichung einer überſinnlichen Zweckgeſetzgebung darzuſtellen, welche nicht denkbar iſt ohne Gott. Im Gefühl des Schönen und in der ſchöpferiſchen Phantaſie des Genies habe er die geiſtvolle Analogie für die Lebensgemeinſchaft der beiden Welten gefunden und ſo im Vorbeigehen eine ſeiner größten und erfolgreichſten Entdeckungen gemacht.

Letzteres iſt ein ſchwerer Irrtum. Das Reich der Zwecke und die Lebensgemeinſchaft der beiden Welten hat Kant nicht entdeckt. Während Leibniz in klarer Beweisführung von der lückenloſen mathematiſchen Naturerklärung aus zeigt, daß der Geiſt bei den letzten Punkten der Analyſe ſtets genötigt iſt, auf etwas zurückzugehen, was von den Zweckurſachen abhängt (VI 322), kennt Kant den Zweck unter den Verſtandeskategorien nicht. Obwohl auch er überzeugt iſt, daß niemals ein Newton erſtehen werde, der auch nur die Entſtehung eines Grashalms nach mechaniſchen Geſetzen begreiflich machen würde, ſo iſt für ihn auch in ſeinem reifſten Werk, der Kritik der Urteilskraft, die Zweckmäßigkeit nur ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, nicht ein metaphyſiſches. Külpe (Kant 132) erklärt dies präzis ſo: „Wir müſſen die Welt auf Grund empiriſch feſtzuſtellender Zweckmäßigkeit ſo denken, als wenn ſie von einem verſtändigen Weſen geſchaffen wäre. Das bedeutet nicht, daß ſie von Gott geſchaffen iſt, ſondern nur ein Prinzip, das wir bei der Beurteilung der Natur anzuwenden uns veranlaßt ſehen. Für die menſchlichen Bedürfniſſe iſt damit auch völlig genug getan."

H. St. Chamberlain hat in beſonders überſchwenglicher Weiſe als Ergebnis ſeines Kantwerkes betont: „Wir Europäer ſtehen in bezug auf Religion ungefähr dort, wo die Hottentotten in bezug auf Wiſſenſchaft ſtehen. Unſere Theologie aller Konfeſſionen iſt nach Kants Urteil eine Zauberlaterne von Hirngeſpenſtern! Darum war es notwendig, dasjenige Gedankenwerk zu vollbringen, welches Kant vollbrachte, und deſſen Ergebniſſe er unter dem Titel ‚Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' (1793) veröffentlichte" (749). Zutreffend erklärt Chamberlain Kants Definition „Religion iſt die Erkenntnis unſerer Pflichten als göttlicher Gebote" dahin, daß es ſich nicht um tatſächliche göttliche Gebote handelt, ſondern das „als" im Sinne von „als ob" zu verſtehen iſt. Kant ſelbſt erklärt am Schluß ſeiner „Metaphyſiſchen Anfangsgründe": „Daß alle Menſchenpflichten der Beziehung auf einen göttlichen Willen gemäß gedacht werden müſſen, davon iſt der Grund nur ſubjektiv logiſch. Wir können uns nämlich Verpflichtung nicht wohl anſchaulich machen, ohne einen andern und deſſen Willen, nämlich Gott, zu denken. Allein dieſe Pflicht in Anſehung Gottes iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, das iſt nicht objektive die Verpflichtung zur Leiſtung gewiſſer Dienſte an einen anderen, ſondern nur ſubjektive zur Stärkung der moraliſchen Triebfeder in unſerer eigenen geſetzgebenden Vernunft."

Dann iſt alſo Gott ein Idol oder Phantom, und zutreffend identifiziert Chamberlain Kants Auffaſſung mit der von Goethe: „Es kommt alles darauf an, daß man glaube. Was man glaubt, iſt völlig gleich-

gültig" (Dichtung und Wahrheit). Und dabei wagt Chamberlain zu behaupten, Kants kriſtallklares methodiſches Ergebnis treffe mit den unergründlichen Gemütstiefen der indogermaniſchen Myſtik zuſammen. Alles, was Kant Schönes an Anſätzen zu einer Herzensreligion hat, wird dadurch wieder völlig zerriſſen, daß er die Religion zuletzt „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" einkerkern will. Hier bricht der Rationalismus der Aufklärung wieder unverhüllt in Kants Religionsbegriff durch. Das tiefe Wort Eckharts „Wer Gott ſchauen will, muß blind ſein" und damit der Grundzug der Myſtik wird radikal verleugnet. Chamberlain und andere, welche dieſen Religionsbegriff Kants feiern, vergeſſen, daß derſelbe Kant in den Vorleſungen über die philoſophiſche Religionslehre geſchrieben hatte: „So müßte ich denn ohne Gott ein Phantaſt oder Böſewicht ſein. Ich müßte meine eigene Natur und ihre ewigen moraliſchen Grundſätze verleugnen. Ich müßte aufhören, ein vernünftiger Menſch zu ſein" (Pölitz 140).

Dieſe widerſprechende Haltung in den höchſten Lebensfragen liegt tief in den Wurzeln des Kantſchen Syſtems begründet. Bis zur Stunde iſt das Heer der Kantforſcher in drei Lager geſpalten: die einen nehmen mit Schopenhauer an, daß er die Exiſtenz eines Dinges an ſich geleugnet habe; andere meinen, daß er ſchon in der erſten und natürlich noch mehr in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft das Ding an ſich als objektiv exiſtierend zugegeben habe. Die richtige, vermittelnde Anſicht geht dahin, daß er beide Anſchauungen zugleich vertreten hat. Wo ſolche Unklarheit über die Grundfrage, ob eine Außenwelt exiſtiert, beſteht, kann kein Anſpruch auf Führerſchaft in den höchſten Lebensfragen ſich legitimieren. Die Neukantianer verzeichnen gerne Kants verächtliche Ausfälle gegen die Theologie, in der er nur eine „Dämonologie" erblicken will. Allein ſie ſehen nicht, daß Kants Glaube an eine intelligible Welt nur noch ein fernes, ſchwaches Wetterleuchten von der Theologie her iſt. Er hatte das sacrificium intellectus auf dem Altar des engliſchen Empirismus niedergelegt, indem er mit Locke, Berkeley, Hume eine Erkenntnis jenſeits der Sinnlichkeit nicht zuließ. Er hatte, indem er die Subjektivität der Erkenntnisformen zur Bedingung ihrer Apriorität machte, dieſes engliſche Dogma noch mit einem weit ſtärkeren, unentrinnbareren Ring umgeben als ſeine Vorbilder ſelbſt. Wenn deshalb Kant in ſeinem Hauptwerke einmal ſagt, wenn wir die Sachen und uns ſelbſt anſchauen ſollten, wie ſie ſind, würden wir uns in einer Welt geiſtiger Naturen ſehen, mit welchen unſere wahre Gemeinſchaft weder durch Geburt angefangen, noch durch den Leibestod aufhören werde, — fügt er ſofort hinzu, das ſeien nur reine Privatmeinungen, weil er fürchtet, daß ſie, wenn ſie mit einiger abſoluten Gültigkeit auftreten, die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken erſäufen würden. (Chamberlain 739.)

Ein vergleichender Rückblick auf Leibniz mag dieſe Kritik ſchließen: Beide wollen am Gottesgedanken die höchſte Angelegenheit der Menſchheit, die Sittlichkeit befeſtigen. Aber während Leibniz ſagt, daß „allein die Rückſicht auf Gott und Unſterblichkeit die ſittliche Verpflichtung undispenſierbar macht" und diejenigen, welche die Sittlichkeit „nur auf die

Notwendigkeiten und Bedürfnisse des Lebens gründen" „einigermaßen mit der Gesellschaft der Banditen" vergleicht (V 186, 82), sagt Kant: „Die Kenntnis der anderen Welt kann allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, den man für die gegenwärtige nötig hat." (Külpe 24.) „Ob ein Gott in der Natur sei, kann nicht gefragt werden; denn dieser Begriff ist kontradiktorisch", heißt es in den nachgelassenen Papieren (Chamberlain 744).

Kant sagt: „Wenn die Verehrung Gottes das erste ist, der man die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein Idol, die Religion aber ist alsdann Idolatrie". Um wahre Religion zu haben, müssen wir den „Mut haben, auf eigenen Füßen zu stehen" (746).

Ganz anders Leibniz: „Meines Erachtens bedeutet die Pflicht der Gottesverehrung, die man bei jeder Gelegenheit kennzeichnen muß, daß wir ihn mehr als jeden anderen Gegenstand ehren, und dies ist eine notwendige Folge aus seiner Idee und seiner Existenz". (V 94, 1704). Ja als hätte er Kants Spaltung der Vernunft in theoretische und praktische vorausgesehen, ruft Leibniz aus: „Ich unterscheide hier nicht die praktischen Wahrheiten von den spekulativen: es bleibt immer dasselbe. Wie es eine der offenbarsten Wahrheiten ist, daß eine Substanz, deren Wissen und Macht unendlich sind, verehrt werden muß, so kann man sagen, daß sie von Anfang an aus dem Lichte hervorgeht, das mit uns geboren wird, damit wir auf sie unsere Aufmerksamkeit richten können." (V 23, 1696.)

Um wieviel höher steht Leibniz in dieser Kardinalfrage der Wissenschaft und des Lebens als Kant mit seinen endlosen Unklarheiten und Widersprüchen. Auch Kant hatte Augenblicke, wo die Wahrheit bei ihm durchbrechen wollte. So schrieb er über den physikotheologischen Gottesbeweis: „Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, sowie er selbst von dieser sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außerhalb der Natur ist. Diese Kenntnisse vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung. Es würde daher nicht allein trostlos, sondern ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, ob zwar nur empirische Beweisgründe unablässig gehoben wird, kann durch keinen Zweifel subtiler, abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit gleich als aus einem Traume durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zum Allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben."

Warum will also Kant diesen Gottesbeweis doch nicht gelten lassen? Weil das Kausalgesetz nur innerhalb der Erscheinungen gelte. Und doch hat Kant in feierlichster Form diesen Grundsatz selbst umgestoßen, indem er, um seine Originalität gegenüber Berkeley zu sichern, „dem Skandal

der Philoſophie, daß die Exiſtenz von Außendingen nur auf Glauben beruhe" ein Ende machen wollte und in den Prolegomena verſicherte, daß die Dinge die Vorſtellungen in uns bewirken. Ja ſogar, indem er die Vernunft als die Geſtalterin der Vorſtellungen erklärt, hat er den Bereich der Erſcheinungen mit dem Kauſalgeſetz überſchritten.

An einem ſo ſchwachen Faden hängt die berühmte Beſtreitung der Gottesbeweiſe, und doch lernt heute faſt jeder Gebildete, daß wir von Gott nichts wiſſen können. Mit Recht betont Schlatter, dieſes von Kant ſeinem Jahrhunderte eingepflanzte Vorurteil ſei für Ungezählte ein wirkliches Hemmnis des Glaubens geworden. Wägt man ſo alle Seiten von Kants Einflüſſen ſorgfältig ab, ſo gelangt man zu ganz entgegengeſetzten Reſultaten: einerſeits hat er Grundgedanken des chriſtlichen Ethos dem modernen Denken vermittelt, anderſeits dem Chriſtentum den Boden abgegraben wie kein Zweiter. Deshalb faßte ſchon der Philoſoph Karl Biedermann ſein Urteil alſo zuſammen: „Gerade dieſe Halbheit und Doppelſeitigkeit ſeiner Theorie hat Kant einen ſo weit verbreiteten Einfluß verſchafft, indem die Kühnheit ſeiner Prinzipien die Freunde des unbedingten Fortſchrittes anzog, während die Furchtſamen in den vermittelnden und beſchränkenden Beſtimmungen, womit dieſe Prinzipien überall verklauſuliert waren, willkommene Schlupfwinkel für ihre Unentſchiedenheit und Schwäche fanden." (Die deutſche Philoſophie. I 420.)

5. Fichte (1762-1814) und der ethiſche (tranſcendentale) Idealismus.

Kant hatte erklärt, er habe das Wiſſen aufheben müſſen, um für den Glauben Platz zu bekommen. Zwar hat er in der Kritik der reinen Vernunft ſelbſt mehrfach die Möglichkeit erwähnt, daß ſowohl das ſubjektive Ich wie die Welt als zweiteilige Erſcheinung des einen und ſelbigen An ſich zu erachten ſeien. Allein er iſt mit ſeiner Lebensentſcheidung beim perſönlichen Gott ſtehen geblieben. Fichte war der erſte, der ſich in Spinoza verſtrickte, aber über ihn hinausgetrieben wurde, weil er ſah, daß „es Augenblicke gebe, wo das Herz ſich an der Spekulation rächt, wo es ſich an den als unerbittlich erkannten Gott mit heißer Sehnſucht wendet, wo die Empfindung einer faſt unwiderſprechlichen Gebetserhörung das ganze Syſtem zerrüttet". Von Spinoza kommend erfaßte Fichte enthuſiaſtiſch Kants Freiheitsidee mit einem tiefen Haß gegen alles, was nicht unſer reines Selbſt iſt. Auf der Höhe ſeiner Ideale entwarf er 1813 ein Bild vom Zukunftſtaate, in welchem Privateigentum und Ehe und auch die Könige vor der fortſchreitenden Erkenntnis verſchwinden müßten.

Fichte war der erſte, welcher Kants Warnungsſignale nicht achtend mit vollen Segeln die Fahrt auf den dunklen Ozean der Begriffsmetaphyſik wagte. Stürmiſch durchbrach er die Schranke des Dinges an ſich, welches ewig unerfaßlich hinter der Erſcheinung lauert. Er vernichtete

das Ding an ſich, um die ganze Welt aus einem Prinzip des Denkens abzuleiten. Er wollte nach Hegels Wort die Welt als eine Blume begreifen, welche aus einem Samenkorn ewig hervorgeht. Im Wunder des Selbſtbewußtſeins hält das Subjekt ſich ſein eigenes Bild vor, macht es ſich zum Gegenſtand ſeines eigenen Schauens, welches der Grund alles Wiſſens und aller Gewißheit iſt. Der oberſte Grundſatz aller Philoſophie lautet: Ich bin Ich. Dieſer Satz bedeutet das Ich als ſich ſelbſt ſetzende Tätigkeit, welche zugleich das handelnde Subjekt und das aus der Reflexion desſelben auf ſich ſelbſt hervorgehende Produkt der Handlung darſtellt. Dieſes Ich iſt nicht das Einzelbewußtſein, ſondern die Weltvernunft, welche im ſittlichen Handeln uns zur intellektualen Anſchauung gelangt. Fichte führte damit die intellektuelle Anſchauung in die moderne Philoſophie ein. Bekanntlich ſpottete Heine darüber, daß der Gedanke ſich ſelber belauſchen ſoll, während er denkt; dieſe Operation gemahne an den Affen, der am Feuerherde vor dem kupfernen Keſſel ſitzt und den eigenen Schwanz kocht. Denn er meinte, die wahre Kochkunſt beſtehe darin, daß man nicht bloß objektiv kocht, ſondern auch ſubjektiv des Kochens ſich bewußt wird. — An dieſem Begriffe hängt der ganze nachkantiſche Idealismus. Die Tätigkeit des allgemeinen Ich geht nach Fichte ins Unendliche. Dieſe Tätigkeit muß an irgend einem Punkte gehemmt und in ſich reflektiert werden. Dieſe Schranke wird vom Ich ſelbſt geſetzt. Das Nicht-Ich, die Natur, iſt ein rein Totes, welches nur da iſt, um wieder vernichtet zu werden. Von dieſem Gedanken aus kommt Fichte zu dem auch in ſeiner Verzerrung noch großartigen Bilde: „Die Natur iſt das verſinnlichte Material unſerer Pflicht.“ Fichte ſelbſt geſteht, daß im theoretiſchen Teil ſeines Hauptwerkes, der Wiſſenſchaftslehre, Gott im Sinne Spinozas zu denken iſt. Im praktiſchen Teile iſt Gott die moraliſche Weltordnung. Darüber iſt Fichte trotz ſpäterer Schwankungen nicht hinausgekommen. Es gibt kein Sein und kein Leben außer dem unmittelbar göttlichen Leben. Gottes lebendiges Daſein in der Erſcheinung iſt das menſchliche Geſchlecht. Eine andere Darſtellung des göttlichen Lebens außer der Geſamtheit menſchlichen Lebens gibt es nicht. Das göttliche Leben wird in dieſer ſeiner menſchlichen Darſtellung zu einem ſich ins Unendliche fortentwickelnden und immer höher ſteigenden Leben. Das Leben in dieſer zeitlichen Darſtellung iſt notwendig beſchränkt d. h. zum Teil tot. Dieſe Schranken muß es entfernen und in Leben verwandeln. Der Begriff der Schranken iſt eben der Begriff der objektiven und materiellen Welt, der Natur. Dieſe iſt nicht lebendig noch einer unendlichen Fortentwicklung fähig, ſondern tot, ein ſtarres, in ſich beſchloſſenes Daſein. Die tote Natur iſt das das Zeitleben der göttlichen Idee Hemmende. Ohne ſie würde dieſe Idee mit einem Schlage, nicht in der Vielheit und Sukzeſſion individueller Geſtalten hervorbrechen. Im ſittlichen Kampf gegen die Natur liegt der oberſte Zweck menſchlichen Lebens. So iſt Fichtes Syſtem notwendig Pantheismus. Denn das reine Ich, die abſolute Identität von Subjekt und Objekt, deſſen Tätigkeit eine produzierende iſt und ins Unendliche geht, iſt ohne Bewußtſein.

In dieſes dialektiſche Begriffsgeflecht wird chriſtlicher Ideengehalt eingegoſſen und ohne Zweifel iſt es dieſer letztere, welchem der tief-

greifende nationale Einfluß Fichtes zunächſt zuzuſchreiben iſt. „Nichts iſt denn Gott und Gott iſt nichts als Leben," lautet Fichtes oberſter Grundſatz, ein ins Pantheiſtiſche gebogener Grundgedanke des Chriſtentums. Der Begriff des Seins iſt kein urſprünglicher, ſondern ein abgeleiteter. Das einzige Poſitive iſt die Freiheit. Das Sein iſt die Negation der Freiheit, das Objekt der ſittlichen Pflicht. „Alle Schranken müſſen verſchwinden. Das unendliche Ich muß als Eins und Alles allein übrig bleiben." Der ganze Schatz wirklich erhabener Ideen, welchen Fichte um den einen Grundgedanken reiht, daß die ſittliche Pflicht der Kern alles Menſchenlebens ſei und uns die tiefſten Tiefen des Daſeins öffnet, iſt einfach vom Chriſtentum übernommen. So ſchroff, mit ſo idealiſtiſcher Übertreibung hat niemals ein chriſtlicher Aſzet den Gedanken herausgearbeitet, daß die Natur nichts und das Sittengeſetz alles ſei, daß alles menſchliche Handeln nur ein Verſinken in Gott, ein Verſchmelzen und Verfließen mit ihm ſein ſoll. „Die Stimme des Gewiſſens," ſagt er in einem wunderbaren Bilde, „iſt ein Orakel aus der ewigen Welt, das mir meinen Platz in der Ordnung der geiſtigen Welt anweiſt; die Stimme des Gewiſſens iſt der Sonnenſtrahl, an dem wir aus dem Unendlichen ausgehen. Sie iſt unſer wahrer Urbeſtandteil, der Grund und Stoff alles Lebens, das wir haben." „Es iſt nichts Reelles, Dauerndes, Unvergängliches an mir als dieſe beiden Stücke: die Stimme meines Gewiſſens und mein freier Gehorſam. Durch die erſte neigt die geiſtige Welt ſich zu mir herab und umfaßt mich als eines ihrer Glieder. Durch den zweiten erhebe ich mich ſelbſt zu ihr, ergreife ſie und wirke in ihr. Dies iſt das einzige Wahre und Unvergängliche, nach welchem hin meine Seele in ihrer Tiefe ſich bewegt. Alles andere iſt bloße Erſcheinung und ſchwindet und kehrt in einem neuen Scheine zurück." (Werke, Ausg. Fichte II 299.)

In folgendem Gebete ſpricht er Gott an: „Erhabener, lebendiger Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfaßt, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben. Denn du und ich ſind nicht getrennt. Deine Stimme tönt in mir, die meinige tönt in dir wieder, und alle meine Gedanken, wenn ſie nur wahr und gut gedacht ſind, ſind in dir gedacht. In dir dem Unbegreiflichen werden alle Rätſel meines Daſeins gelöſt und die vollendetſte Harmonie erſteht in meinem Geiſte. Ich verhülle vor dir mein Angeſicht und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich ſelbſt biſt, kann ich nie einſehen. Nach tauſend mal tauſend durchlebten Geiſtesleben werde ich dich ebenſowenig begreifen wie jetzt in dieſer Hütte von Erde."

Es iſt doch ſicher ein Gedanke, der tief aus der chriſtlichen Weltauffaſſung ſtammt, wenn Fichte erklärt: „Meine Welt iſt Objekt und Sphäre meiner Pflichten und abſolut nichts anderes. Eine andere Welt oder andere Eigenſchaften meiner Welt gibt es für mich nicht." (II 261.) „Mein Leben hört auf, ein leeres Spiel ohne Wahrheit und Bedeutung zu ſein. Es ſoll ſchlechthin etwas geſchehen, weil es nun einmal geſchehen ſoll, dasjenige, was das Gewiſſen von mir fordert. Daß es geſchehe, dazu, lediglich dazu bin ich da; um es zu erkennen, habe ich Verſtand; um es zu vollbringen, Kraft." (II 259.)

Daß der Kern der Fichteſchen Spekulation die Religion iſt, zeigt ſich namentlich in ſeiner tief empfundenen Schrift: „Anweiſung zum ſeligen Leben“ 1806. Hier heißt es: „Willſt du Gott ſchauen, wie er in ſich ſelber iſt, von Angeſicht zu Angeſicht? Suche ihn nicht jenſeits der Wolken; du kannſt ihn allenthalben finden, wo du biſt. Schaue in das Leben ſeiner Getreuen und du ſchauſt ihn an. Ergib dich ſelber ihm und du findeſt ihn in deiner Bruſt.“

Aber nicht bloß der Inhalt von Fichtes Ideen iſt theologiſch beſtimmt, ſondern auch der Weg zu ihnen ſcheint es zu ſein. Das Wiſſen iſt nichts, der Glaube alles. Obwohl Jakobi in ſeinem Sendſchreiben an Fichte 1799 ihn den wahren Meſſias der ſpekulativen Vernunft nannte und den echten Sohn der Verheißung einer durchaus reinen für ſich ſelbſt beſtehenden Philoſophie, ſo hat niemand das menſchliche Wiſſen ſo gründlich diskreditiert und Luthers Wort von der Gauklerin Vernunft ſo draſtiſch illuſtriert wie Fichte. In der Schrift „Die Beſtimmung des Menſchen“ (1800) ſtellt er die Philoſophie des Glaubens auf: „Ich weiß überall von keinem Sein und noch nicht von meinem eigenen. Es iſt kein Sein. Ich ſelbſt weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder ſind. Sie ſind das Einzige, was da iſt, und ſie wiſſen von ſich nach Weiſe der Bilder. Bilder, die vorüberſchweben, ohne daß etwas ſei, an dem ſie vorüberſchweben, die durch Bilder von den Bildern zuſammenhängen, Bilder ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich ſelbſt bin eins dieſer Bilder; ja ich bin ſelbſt dies nicht, ſondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt ſich in einen wunderbaren Traum ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geiſt, der da träumt, in einen Traum, der in einem Traum von ſich ſelbſt zuſammenhängt.“ (II 245.) „Aber ich verlange etwas außer der Vorſtellung Liegendes, das iſt und war und ſein wird, wenn auch die Vorſtellung nicht wäre. Wenn meinem geſamten Wiſſen nichts außer dem Wiſſen entſpricht, ſo finde ich mich um mein ganzes Leben betrogen.“ Alle Realität aber wird nicht durch das Wiſſen ergriffen, ſondern durch den Glauben.

„Viele ſind ohne künſtliches Denken, lediglich durch ihr großes Herz und durch ihren rein ſittlichen Inſtinkt zu dieſer Anſicht erhoben worden, weil ſie überhaupt vorzüglich nur mit dem Herzen und in der Geſinnung lebten. Sie verleugneten durch ihr Verfahren die Wirkſamkeit und Realität der Sinnenwelt und ließen in Beſtimmung ihrer Entſchließungen und Maßregeln für nichts gelten, wovon ſie ſich freilich durch Denken nicht deutlich gemacht hatten, daß es ſelbſt für die Denkkraft nichts ſei. Diejenigen, die da ſagen durften: unſer Bürgerrecht iſt im Himmel, wir haben hier keine bleibende Stätte, ſondern die zukünftige ſuchen wir; diejenigen, deren Hauptgrundſatz es war, der Welt abzuſterben, von neuem geboren zu werden und ſchon hier in ein anderes Leben einzugehen, ſetzten ohne Zweifel in alles Sinnliche nicht den mindeſten Wert und waren, um des Ausdruckes der Schule mich zu bedienen, tranſcendentale Idealiſten.“ (Beſtimmung des Menſchen, 3. Buch.)

Nun erhebt ſich allerdings die Frage, was Fichte unter der Ewigkeit verſteht, ob er dabei im Sinne Spinozas lediglich an den metaphyſiſchen

Hintergrund der Erſcheinungswelt denkt oder im Sinne Leſſings an zahlloſe künftige Welten im Sinne einer Unendlichkeit der Entwicklung einzelner Sinneswelten oder im Sinne des Chriſtentums an eine neue geiſtige Ordnung unabhängig vom ſinnlichen Kosmos. Bei Fichte ſchillern die drei Auffaſſungen durcheinander. Einmal heißt es: „Die überſinnliche Welt iſt keine zukünftige Welt, ſie iſt gegenwärtig.“ (II 228.) Spinoziſtiſch, aber mit Anklängen an Leſſing, iſt es auch gedacht, wenn Fichte „den Abkömmling der Ewigkeit auf dieſer Welt umherirren läßt, zum Glück durch den baldigen Einſturz ſeiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird, als in ſeines Vaters Hauſe.“ (V 409.) Ganz entſchieden aber iſt die Wendung zum chriſtlichen Gedanken ſchon in der erſten Periode in ſeinen Briefen an Konſtant: „Dieſes erſte Leben iſt nur Vorbereitung und Keim eines höheren Daſeins, deſſen Gewißheit wir innigſt fühlen.“ Ja ſogar jene Stellen, wo er bereits ganz in der Terminologie des Johannesevangeliums ſpricht, fallen trotz ſcheinbarer immanenter Tendenz mit ihrem Schwerpunkt auf die Seite des chriſtlichen Gedankens: „Der Philoſoph kennt kein Trachten nach dem Ewigen außer der gewiſſenhaften Beförderung des Zeitlichen aus reiner Liebe zur Pflicht. Ihn wandelt es nicht an, nach dem himmliſchen Kleinode zu zielen, das er nicht erblicken kann. Er zielt nur nach dem ihm aufgeſteckten irdiſchen Ziel in der feſten Zuverſicht, daß das himmliſche dahinter verborgen iſt und daß es ihm ohne ſein weiteres Zutun kommen wird, wenn er nur das irdiſche erreicht hat.“ „Nur das ihm unſichtbare und unbegreifliche Ewige, das hinter dieſer Hülle verborgen iſt, ſtrebt er an, und nur um dieſes Verborgenen willen hat das, was der Beobachter ſieht, für ihn eine Bedeutung. Sein Sinn iſt immer in der Ewigkeit, ſeine Kräfte ſind immer bei Euch.“

Man würde weit irre gehen, wollte man dieſe Äußerungen im Sinne Hegels rein diesſeitig verſtehen. Es läßt ſich all das auch chriſtlich deuten, ebenſo wie die Worte in den gleichen Briefen: „Der Menſch lebt im Glauben ſchon hienieden in einer beſſeren Welt und dieſer Glaube allein gibt in ſeinen Augen ſeinem Leben hienieden Wert, Bedeutung und Schönheit.“

Ohne Zweifel hatte Fichtes Spekulation auch in der erſten Periode des reinen Moralismus ſtets eine religiöſe Tendenz gehabt, die ſich in ſteigendem Maße in der Anlehnung an bibliſche Ausdrücke, welche er allerdings willkürlich umbog, bekundete. Schon in dieſer Periode hatte die Schilderung jenes Erlebniſſes, das er als das einzige Wunder anerkennt, „das wir aber ſelbſt tun müſſen,“ das Erwachen eines neuen Menſchen, „der der Welt eine Spitze zukehrt, nicht eine ſtumpf ausgebreitete Fläche“, eine religiöſe Färbung. „Ich bin nicht mehr ein Ding unter Dingen, das mich im Grund ſo wenig angeht als ein Stück Lava im Mond; was ich bisher als mein Ich angeſehen habe, das ſinnliche Selbſt, verdient dieſen Namen nicht mehr. Es hat dem wahren, tranſcendentalen Ich zu dienen.“ Dieſe Entdeckung des wahren tranſcendentalen Ich hatte er ſchon damals an die Stelle Gal. 2, 20 angelehnt: „Nicht ich lebe, ſondern Chriſtus lebt in mir,“ aber mit der charakteriſtiſchen Umbiegung: „Ein neuer Menſch lebt in mir.“ Hat er doch mitten

im Atheismusſtreit die ſchönen Worte geſchrieben: „Ich frage jeden, der nur einigemale ins Neue Teſtament geblickt hat, ob er da nichts von einer gänzlichen Wiedergeburt als der ausſchließenden Bedingung unſeres Heils, nichts von einer Ertötung des Fleiſches und von einem Abſterben der Welt, nichts von einem Leben im Himmel, ohnerachtet man ſich noch in dieſem Leibe befinde, geleſen hat, ich frage ihn, ob dieſe Worte wohl einen Sinn haben, und welches dieſer Sinn ſein möge.“ (V 213.)

Sah er aber damals in der Religion noch verſinnlichende Vorſtellungen; meinte er noch im Sinne Hegels „die Wiſſenſchaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen,“ ſo wird ſchon in der Schrift „Beſtimmung des Menſchen“ die Religion nicht mehr unter, ſondern neben, ja über die Wiſſenſchaft geſtellt. Von jetzt an iſt ihm die Wiſſenſchaftslehre, deren Grundgedanken er niemals aufgegeben hat, nicht mehr der einzige Weg zur Erkenntnis; „auch ſie iſt nur der Weg und hat nur den Wert des Weges, keineswegs einen Wert in ſich. Wer hinaufgekommen iſt, der kümmert ſich nicht mehr um die Leiter.“ Dem einfach Frommen und dem religiöſen Genie iſt die gleiche Erkenntnis gegeben durch ein ſchöpferiſches Wunder. In der Wertung der ſinnlichen und überſinnlichen Welt, ſo charakteriſiert in feiner Analyſe R. Paulus dieſen ſpäteren Standpunkt Fichtes, hat der theoretiſche Tranſcendentaliſt vor dem praktiſchen nichts voraus. Das Ziel, das beide erreichen, iſt dasſelbe: Verneinung der ſinnlichen, Bejahung der überſinnlichen Welt, Leben in dieſer, Sterben für jene. Verſchieden iſt nur der Weg, auf dem ſie zu dieſer Stellung kommen, und auch er iſt nur eine Strecke weit verſchieden. Der theoretiſch veranlagte Menſch bedarf außer der praktiſchen auch noch einer theoretiſchen Erlöſung. Der praktiſch veranlagte bedarf dieſer künſtlichen Staroperation nicht. Das richtige Sehen iſt ihm von Natur geſchenkt. Theoretiſcher Idealismus hat für ſich nicht den mindeſten Wert: „Die Theorie iſt tot an ihr ſelber.“ Sie führt niemals an die Realität, nur an ihre Pforte.

Ja von nun an wiederholt Fichte öfters den ſchon 1799 gebrauchten Satz: „Das Element unſerer Gewißheit iſt Glaube.“ Was iſt nun dieſer Glaube in der ſpezifiſchen Ausprägung, welche Fichte ihm gibt?

Daß Fichtes Ausgangspunkt in negativer Hinſicht dabei Luther iſt, darüber kann kein Zweifel ſein: „So lange der Menſch noch irgend etwas ſelbſt zu ſein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm. Sobald er ſich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt Gott allein übrig und iſt Alles in Allem. Der Menſch kann ſich keinen Gott erzeugen. Aber ſich ſelbſt als die eigene Negation kann er vernichten und ſodann verſinket er in Gott.“ Das iſt Luthers Glaubensbegriff, der „aufgeſperrte Mund“ der fides fiducialis, in welcher das Licht der göttlichen Erkenntnis ohne jedes menſchliche Tun aufgeht. Erklärte es doch Luther als den Kern ſeiner Lehre, daß im Begriffe des Glaubens jede Beimiſchung eines menſchlichen Elementes fern gehalten werde. Daher ſein leidenſchaftlicher Kampf gegen die Liebe als Element des Glaubens. Allein in der poſitiven Beſtimmung des Glaubens geht Fichte weit über Luther hinaus. Bei Luther iſt der Glaube eine rein göttliche Setzung Gottes im Menſchen durch die Gnade. Dadurch wahrt Luther den theiſti-

ſchen Standpunkt. Fichte dagegen erklärt namentlich in der „Anweiſung zum ſeligen Leben“ den Glauben „als wahres, lebendiges Denken“, als „reines und wahres Denken“, wodurch wir die Gottheit und das aus ihr fließende Leben ergreifen, als unmittelbares Schauen Gottes kraft eigenen geiſtigen Auges. (V 312, 418.) Die intellektuelle Anſchauung iſt es, welche den wahren Gehalt des Lebens in dem ſittlichen Handeln offenbart. In dieſem Sinne ſpricht Fichte von dem neuen Auge, welches er ſeinen Schülern einſetzen wollte zur Erhebung über die Naturnotwendigkeit des ſinnlichen Lebens im Blick auf das Überſinnliche.

Damit ging Fichte nicht bloß über Luther, ſondern auch über Kant hinaus. Er lehrte nach wie vor eine Berührung des Geiſtes mit dem Abſoluten, welche nur dadurch möglich iſt, daß das Abſolute das tiefſte Subjekt des Geiſtes ſelbſt iſt und als ſolches durch Abſtraktion von allen Beſonderheiten der Perſönlichkeit erfaßt wird. Möhler hat richtig geſehen, daß Luther und der reformatoriſche Glaubensbegriff überhaupt an der Grenze des Pantheismus ſtanden. Daß in Fichte zum erſtenmale von jenen theologiſchen Vorausſetzungen aus der Übergang ſich vollzieht, hat Möhler nicht geſehen. Zwar verwahrt ſich Fichte gegen den Vorwurf des Pantheismus. Er nennt ſein Syſtem Akosmismus. Bei ihm iſt die Natur nur eine vom abſoluten Ich geſetzte Schranke ſeiner eigenen unendlichen Tätigkeit; alſo die Natur iſt nicht Gott. Ja Fichte gebraucht ſogar Formulierungen, die ganz theiſtiſch klingen: „Das Glaubensbekenntnis heißt nun: Ich und alle vernünftigen Weſen ſind durch ein freies, intelligentes Weſen erſchaffen, werden durch dasſelbe erhalten und unſerm Vernunftzweck entgegengeführt, und alles, was nicht von uns abhängt, geſchieht, um jenen höchſten Zweck zu erreichen, ohne all unſer weiteres Zutun durch die weltregierende Macht desſelben ohne Zweifel!“ (V 366.)

Dieſe Ausdrucksweiſe hat manchen getäuſcht. Es iſt aber kein Zweifel, daß Fichte Gott auch in ſeiner zweiten Entwicklungsperiode weder Bewußtſein noch Perſönlichkeit zuſchreibt. Der Begriff iſt nach Fichte der eigentliche Weltſchöpfer d. h. das begriffliche Denken bringt Spaltung mit ſich. Auf die Frage: Was iſt Gott? antwortet F. nach wie vor: Was der ihm Ergebene und von ihm Begeiſterte tut. Das reine Denken als Tathandlung iſt ſelbſt das göttliche Daſein. Zum Bewußtſein gelangt Gott nur in den Individuen.

Während alſo Kants ganzes Syſtem darauf aufgebaut iſt, daß intellektuale Anſchauung unmöglich iſt, wird letztere bei Fichte zur einzigen Quelle der Philoſophie. Mittels dieſer intellektuellen Anſchauung belauſcht der Philoſoph den Kern des Univerſums, die ſich ſelbſt ſetzende Tätigkeit des Ich. Es bleibt alſo auch ſchließlich dabei, daß das einzig mögliche Glaubensbekenntnis ſei: „Fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen.“ (V 185.) Ein Gott außer der moraliſchen Weltordnung bleibt nach wie vor überflüſſig. Wenn man Fichtes Syſtem, in welchem der ethiſche Idealismus mit ſeinen glänzenden Seiten und ſeinen Schwächen ſich entfaltet, „naiven Pantheismus“ genannt hat, ſo iſt das nicht ganz unberechtigt. Ohne Bedenken erfaßt Fichte das ſittliche Geſetz als das Urdatum der Seele. Nietzſche hat dieſe Behauptung angegriffen und das

Sittengeſetz als das Sekundäre gegenüber der Religion erklärt. Zugleich erreicht bei Fichte der Gegenſatz zu Luther ſeine ſchärfſte Zuſpitzung, wenn er ſagt: „Moralität und Religion ſind abſolut eins, beides ein Ergreifen des Überſinnlichen.“ (V 209.)

Der Atheismusſtreit muß hier noch mit einem Worte erwähnt werden, weil ſich derſelbe wegen ſeiner weltgeſchichtlichen Begleitumſtände für immer an Fichtes Namen knüpfen wird. In Jena hatte Fichte ſich niedergelaſſen, wenige Stunden von Weimar, dem Sitz des Miniſters Goethe. Der Atheismusſtreit knüpft ſich nicht an Fichtes Hauptwerk, ſondern an einen Aufſatz, den er im „Philoſoph. Journal“ dem Artikel eines Saalfelder Schulmeiſters anfügte: „Über den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltordnung.“ Die Schrift wurde konfisziert, worauf Fichte in heftigem Tone eine „Appellation an das Publikum, eine Schrift, die man zuerſt leſen ſoll, ehe man ſie konfisziert“ verfaßte. Fichte wurde von der Regierung gemaßregelt wegen Atheismus und verließ Jena. Hinter dem Tadel der Regierung ſtanden Herder und Goethe, welch letzterer ſich aufhielt über die „Unbequemlichkeit für die oberen Behörden“, die erwuchs „aus Fichtes Äußerungen über Gott und göttliche Dinge, über die man beſſer ein tiefes Stillſchweigen beobachtet.“ Nun war bekanntlich Goethe der „Spinoza der Poeſie“, der kein lateiniſches Buch las außer Spinoza. Heine ſagte, die Lehre Spinozas habe ſich aus der mathematiſchen Hülle entpuppt und umflattere uns im Goetheſchen Lied. Man hat zur Verteidigung Goethes auf deſſen Lage verwieſen. Dieſer Rieſe ſei Miniſter in einem deutſchen Zwergſtaate geweſen und habe ſich natürlich nicht zu bewegen vermocht. Man ſagte von dem ſitzenden Jupiter des Phidias in Olympia, daß er das Dachgewölbe des Tempels zerſprengen würde, wenn er einmal plötzlich aufſtünde. Wäre Goethe einmal aus ſeiner Ruhe emporgefahren, er hätte den Staatsgiebel durchbrochen.

Uns intereſſiert hier nur, wie Fichte tatſächlich zum Atheismus ſtand. Er war davon ſicher viel weiter entfernt als Goethe. Man leſe folgende Apoſtrophe bei Fichte über die ſittliche Weltordnung:

„Nun, verlaß uns nicht, heiliges Palladium der Menſchheit, tröſtender Gedanke, daß aus jeder unſerer Arbeiten und jedem unſerer Leiden unſerem Brudergeſchlechte eine neue Vollkommenheit und eine neue Wonne entſpringt, daß wir für ſie arbeiten, daß an der Stelle, wo wir uns jetzt abmühen und zertreten werden, und — was ſchlimmer iſt als das — gröblich irren und fehlen, einſt ein Geſchlecht blühen wird, welches immer darf, was es will, weil es nichts will als Gutes, indes wir in höheren Regionen uns unſerer Nachkommenſchaft freuen und unter ihren Tugenden jeden Keim ausgewachſen wieder finden, den wir in ſie legten und ihn für den unſrigen erkennen. Begeiſtere uns, Ausſicht auf dieſe Zeit, zum Gefühle unſerer Würde und zeige uns dieſelbe wenigſtens in unſeren Anlagen, wenn auch unſer gegenwärtiger Zuſtand ihr widerſpricht. Geuß Kühnheit und hohen Enthuſiasmus auf unſere Unternehmungen, und würden wir darüber zerknirſcht, ſo erquicke — indes der erſte Gedanke: ich tat meine Pflicht, uns erhält — erquicke uns der zweite Gedanke:

kein Samenkorn, das ich ſtreute, geht in der ſittlichen Welt verloren. Ich werde am Tage der Garben die Früchte desſelben erblicken und mir von ihnen unſterbliche Kränze winden."

Das iſt doch eine bis in die Formen des Ausdruckes hinein chriſtliche Auffaſſung der ſittlichen Welt. Es fragt ſich nur, wie ſie an Fichtes ſpekulativen Prinzipien befeſtigt iſt. Nach Fichtes Syſtem iſt das Sein nur ein von der Sinnlichkeit, alſo von der Scheineswelt abgezogener Begriff: das Abſolute, Göttliche iſt das Tun. Der Gedanke iſt namentlich in der Myſtik nicht unbekannt: Angelus Sileſius ſagt in ſeinem Cherubiniſchen Wandersmann:

„Die zarte Gottheit iſt ein Nichts und über Nichts. Wer nichts in allem ſieht, Menſch, glaube, dieſer ſiehts."

So ſagt Fichte in der „Appellation": „Mir iſt Gott ein von jeder Sinnlichkeit und allem ſinnlichen Zuſatz gänzlich befreites Weſen; welchem ich darum nicht einmal den mir allein möglichen ſinnlichen Begriff der Exiſtenz zuſchreiben kann." Von dieſer Vorausſetzung aus muß er ſagen: „Gott iſt nicht."

Subſtanz definiert Fichte ganz willkürlich als ein in Raum und Zeit ſinnlich exiſtierendes Weſen (V 216). Von dieſer falſchen Vorausſetzung aus muß er konſequent leugnen, daß Gott eine beſondere Subſtanz ſei.

Beſonders aber iſt Fichte der Schöpfer des modernen Begriffes des Bewußtſeins. Es liegt nach ihm nicht bloß im Begriff des menſchlichen Bewußtſeins, ſondern des Bewußtſeins überhaupt, daß es auf einer Schranke, einem Gegenſatz beruhen muß, eine dunkle Folie vorausſetzt, an der ſich die Tätigkeit bricht und von der ſie auf das Subjekt zurückgeworfen wird. Wendet man dieſen Begriff auf Gott an, ſo iſt klar, daß in die göttliche Weſenheit ein realer Gegenſatz eingetragen werden muß und darum Werden und Bewegung, ſo daß in dieſem Sinne nicht mehr von einem überweltlichen Bewußtſein, ſondern nur mehr von einem innerweltlichen, nicht mehr von einem Selbſtbewußtſein Gottes, ſondern nur mehr von einem ſolchen in endlichen Geiſtern die Rede ſein kann. Das aus dem menſchlichen Selbſtbewußtſein herausgeſchaute Abſolute trägt in ſich weſentlich den Charakter einer Abſtraktion, eines Allgemeinen, das nur in der konkreten Vielheit der Einzelweſen zu Exiſtenz und Bewußtſein gelangen könnte. Indem Fichte der erſte war, der dieſen Perſönlichkeits- und Bewußtſeinsbegriff in die moderne Philoſophie eingeführt hat, iſt er der Urheber der ganzen folgenden Denkbewegung bis Hartmann: „Was nennt ihr denn nun Perſönlichkeit und Bewußtſein? Doch wohl nur dasjenige, was ihr in euch ſelbſt gefunden, an euch ſelbſt gefunden, an euch ſelbſt kennen gelernt und mit dieſem Namen bezeichnet habt. Daß ihr aber dies ohne Beſchränkung und Endlichkeit ſchlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringſte Aufmerkſamkeit auf die Konſtruktion dieſes Begriffes lehren. Ihr macht ſonach dieſes Weſen durch die Beilegung dieſes Prädikates zu einem endlichen, zu einem Weſen euresgleichen. Und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, ſondern nur euch ſelbſt im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus dieſem Weſen die moraliſche Weltordnung ebenſowenig erklären, wie ihr ſie aus euch ſelbſt erklären könnt." (V 187.) Fichte ſpricht Gott alſo an:

„In dem Begriffe der Perſönlichkeit liegen Schranken. Wie könnte ich jenen auf dich übertragen ohne dieſe.“ (V 303.) An Reinhold ſchrieb Fichte, der ſonſt Gott die „reine Intelligenz“ nennt (V 266), daß er Gott nur die Form unſeres diskurſiven Bewußtſeins abſpreche: „Nur dieſes leugne ich und werde ich leugnen, ſolange ich meiner Vernunft mächtig bin“.

Will man Fichtes Stellung zum Gottesbegriff ganz erfaſſen, ſo muß man auf Leibniz und Kant zurückgehen. Für Leibniz iſt Gott ein Poſtulat der Vernunft, weil es ohne Gott keine ewige Wahrheit gäbe. Für Kant iſt Gott ein Poſtulat, weil der Menſch die Glückſeligkeit bei der Tugendübung nicht entbehren zu können glaubt. Nach Leibniz iſt alſo Gott der Garant der Wahrheit, nach Kant der Garant der Glückſeligkeit. Gegen letzteren Standpunkt wendet ſich Fichte: „Es gibt keine Glückſeligkeit. Es iſt keine Glückſeligkeit möglich. Die Erwartung derſelben und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, ſind Hirngeſpinſte. Ein Gott, der der Begier dienen ſoll, iſt ein verächtliches Weſen. Er leiſtet einen Dienſt, der ſelbſt jeden erträglichen Menſchen ekelt. Ein ſolcher Gott iſt ein böſes Weſen. Denn er unterſtützt und verewigt das menſchliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein ſolcher Gott iſt ganz eigentlich der Fürſt dieſer Welt, der ſchon längſt durch den Mund der Wahrheit, welchem ſie die Worte verdrehen, gerichtet und verurteilt iſt. Ihr Dienſt iſt Dienſt dieſes Fürſten. Sie ſind die wahren Atheiſten. Sie ſind gänzlich ohne Gott und haben ſich einen heilloſen Götzen geſchaffen. Daß ich dieſen ihren Götzen nicht ſtatt des wahren Gottes will gelten laſſen, dies iſt, was ſie Atheismus nennen.“ (V 219.)

So berechtigt hier die Oppoſition gegen Kant iſt, ſo klingt andererſeits in ihr der ſchroffe Standpunkt Luthers durch, welcher eine Liebe zu Gott forderte auch an den Höllenpforten.

Den Vorwurf des Atheismus weiſt Fichte mit aller nur denkbaren Leidenſchaftlichkeit zurück: „Mir iſt Gott bloß und lediglich Regent der überſinnlichen Welt. Ihren Gott leugne ich und warne vor ihm als vor einer Ausgeburt des menſchlichen Verderbens und werde dadurch keineswegs zum Gottesleugner, ſondern zum Verteidiger der Religion.“ (V 229.) „Es iſt ſonderbar, dieſe Philoſophie der Ableugnung der Gottheit zu bezichtigen, da ſie vielmehr die Exiſtenz der Welt in dem Sinne, wie ſie vom Dogmatismus behauptet wird, ableugnet. Unſere Philoſophie leugnet nicht alle Realität. Sie leugnet nur die Realität des Zeitlichen und Vergänglichen, um die des Ewigen und Unvergänglichen in ſeine ganze Würde einzuſetzen. Welch ein Gott wäre dies, der mit der Welt zugleich verloren ginge! Unſere Philoſophie leugnet die Exiſtenz eines ſinnlichen Gottes und eines Dieners der Begier. Aber der überſinnliche Gott iſt ihr Alles in Allem. Er iſt ihr derjenige, welcher allein iſt, und wir anderen vernünftigen Geiſter alle weben und leben nur in ihm.“ (V 223 f.) „Weit entfernt alſo, daß das Überſinnliche ungewiß ſein ſollte, iſt es das einzige Gewiſſe, und alles andere iſt nur um ſeinetwillen gewiß. Weit entfernt, daß die Gewißheit des Überſinnlichen aus der des Sinnlichen folgen ſollte, folgt vielmehr umgekehrt die theoretiſche Notwendigkeit, das letztere für exiſtierend zu halten und die moraliſche Ver-

bindlichkeit, dasselbe als Mittel zu ehren, aus dem ersteren. Die übersinnliche Welt ist unser Geburtsort und unser einziger fester Standpunkt. Die sinnliche ist nur der Widerschein des ersteren." (V 211.)

Man beachte folgende Stelle in der Schrift „Über den Grund unseres Glaubens an die göttliche Weltregierung":

„Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzige, absolut gültige Objektive, daß es eine moralische Weltordnung gibt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen ist, daß jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane; daß ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte und in dieser Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher mißlingt, und daß jenen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen." (V 187.)

Fichte ereifert sich in dem ganzen Streit namentlich gegen den Dogmatismus der alternden Aufklärung, der aus dem lebendigen Gott eine „tote" Substanz macht, über deren „Dasein" man verhandeln könne, ohne einen Funken von ihm in seinem Inneren zu tragen, gegen die entnervende Glückseligkeitslehre, welche die Aufklärung und eigentlich auch noch Kant beherrscht. Dieser Eudämonismus, so meint Fichte gegenüber der Aufklärung wohl mit Recht, macht den, der gesagt hat: „Kreuziget Euer Fleisch", zum feinen Epikuräer, als hätte er gesagt: „Sparet und verteilet Eure Genüsse, damit Ihr desto mehr genießen könnt." (V 222.)

Es ist in der Tat schwer, ein solches System als Atheismus zu bezeichnen. Und doch identifiziert Fichte Gott mit der moralischen Weltordnung: „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott. Wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen." (V 186.)

Allein andererseits ist Gott für Fichte „Regent der übersinnlichen Welt." Er ist das Band der Geister. „Wie die Anziehungskraft alle Körper hält und mit sich und dadurch unter einander vereinigt und nur unter ihrer Voraussetzung Bewegung des Einzelnen möglich ist, so vereinigt und hält in sich und ordnet unter sich jenes übersinnliche Gesetz alle endlichen Vernunftwesen." (II 296.) Ja Fichte gerät direkt in die Geleise der Monadenlehre und damit in theistische Gedankenkreise, wenn er sagt, nur durch Vermittlung Gottes könnten die Geister einander erkennen und auf einander wirken: „Nicht unmittelbar von dir zu mir und von mir zu dir strömt die Erkenntnis, die wir von einander haben. Wir von uns sind durch eine unübersteigliche Grenzscheidung von einander abgesondert. Nur durch unsere gemeinsame geistige Quelle wissen wir von einander. Nur in ihr erkennen wir einander und wirken aufeinander." (II 301.) Fichte dringt darauf, daß das Wesen der Gottheit nicht in das tote Sein, sondern in das lebendige Licht gesetzt werde. Hier im lebendigen Lichte liegt alle Realität, die aber nicht mit Objektivität verwechselt werden darf. Das Sein ist nur der „tote Absatz" der absoluten Denktätigkeit. „Jenseits des

Begriffes d. h. wahrhaftig und an ſich, iſt nichts und wird in alle Ewigkeit nichts ſein denn der lebendige Gott und ſeine Lebendigkeit."

Allein dieſe Redewendungen dürfen uns über den Charakter des Syſtems nicht täuſchen. So ſehr Fichte ſich bemüht, zu zeigen, wie ſein Syſtem über Spinoza hinausführt, in bezug auf den Gottesbegriff gelingt es ihm nicht. Der transſcendentale Idealismus hat die Gottheit ſo lange durch alle möglichen Abſtraktionen hindurchfiltriert, bis nichts mehr übrig bleibt.

Wo liegt die Löſung ſolcher Widerſprüche? Fichte hat die Spaltung zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Vernunft bis zum Äußerſten getrieben. Er langt bei dem Bankerotte der erſteren an. Er ſagt in der „Beſtimmung des Menſchen" von ſeinem Syſtem: „Wahrheit geben kann es nicht; denn es iſt in ſich ſelbſt abſolut leer." (II 247.) „Ich kann nicht handeln wollen; denn ich kann nach jenem Lehrgebäude nicht wiſſen, ob ich handeln kann. Ich kann nie glauben, daß ich wirklich handle. Das, was mir als meine Handlung erſcheint, muß mir völlig unbedeutend und als ein bloß trügliches Bild vorkommen. Aller Ernſt und alles Intereſſe iſt dann rein aus meinem Leben vertilgt. Und dasſelbe verwandelt ſich, ebenſo wie mein Denken, in ein bloßes Spiel, das von nichts ausgeht und auf nichts hinausläuft." (II 253.)

Aus dieſer Skepſis rettet Fichte die Überzeugung, daß das ſittliche Handeln allein über die Wertloſigkeit des Daſeins hinausführt. Denn in ſittlicher Hinſicht fühlen wir uns frei vom Einfluß der Sinnenwelt als eine über das Sinnliche erhabene Macht. Während vom theoretiſchen Standpunkte aus die Dinge nichts als Scheinprodukte des Welttraumes ſind, iſt jetzt das einzig Reelle in ihnen, der wahre Grundſtoff aller Erſcheinung ihre Beſtimmung, vom ſittlichen Willen überwunden zu werden. Behauptet er gegenüber Leibniz, die Welt ſei die allerſchlimmſte, die daſein kann, weil ſie in ſich ſelbſt völlig nichtig iſt, ſo erhält jetzt die Welt eine hohe Realität als Objekt der Sittlichkeit. Ja ſo weit geht Fichte, daß er den Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität der Sinnenwelt ſich aufdrängt, einen ſittlichen nennt (V 185.). Und das Prinzip dieſes Glaubens an die Realität der Sinnenwelt nennt er Offenbarung. Unſere Pflicht nämlich iſt es, die in ihr ſich offenbart. Die Pflicht iſt das Weſentliche, worauf es ankommt, alles andere iſt nur Erſcheinung und Mittel zu ihrer Betätigung. „Das iſt der wahre Glaube." Und nur dieſer ſittliche Glaube gibt uns die Gewißheit, daß andere Geiſter außer uns exiſtieren, weil ſonſt die Sittlichkeit nicht ſich betätigen könnte.

Aber auch den Gottesbegriff ſelbſt muß ſchließlich wieder der Glaube füllen, nachdem Fichte ſo verheißungsvoll die intellektuelle Anſchauung eingeführt hatte, welche angeblich den göttlichen Grund der Seele ſelbſt erblickt. Unſer Wiſſen, unſer Bewußtſein iſt in ſeiner tiefſten Lebenswurzel Gott ſelbſt. Das Bewußtſein muß aber das verborgene göttliche Leben in die Welt verwandeln. Das göttliche Leben tritt in das Bewußtſein nicht ein, ſondern nur ein Bild von ihm. Dieſes Bild, der Begriff, iſt der Welterzeuger, indem er das göttliche Licht in tauſend Farben bricht, aber auch verſteinert.

Verhüllt uns so immer unser Bewußtsein selbst das Göttliche, steht unser Auge unserem Auge im Wege, so gibt es doch einen Weg der Erkenntnis. Stelle dich auf den Standpunkt der Religion, und die Hüllen fallen. Die tote Welt zerschmilzt und das göttliche Leben leuchtet auf. „In dem, was der heilige Mensch tut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben, und die aus dem leeren Schattenbegriff von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott? wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schau an das Leben seiner Ergebenen und du schaust ihn an! Ergib dich selber ihm und du findest ihn in deiner Brust!"

Wie nun überall die Liebe der Mittelpunkt des Lebens ist, so auch hier. Die Liebe, d. h. die Vereinigung mit Gott, kommt zustande durch das sittliche Handeln. Die Sittlichkeit ist das Band, welches Gott und Mensch vereinigt: „In dieser Liebe ist das Sein und das Dasein, ist Gott und der Mensch eins, völlig verschmolzen und verflossen: des Seins Tragen und Halten seiner selbst in dem Dasein ist seine Liebe zu sich. Das Eintreten dieses seines sich selbst Haltens neben der Reflexion, d. h. die Empfindung dieses seines sich selbst Haltens, ist unsere Liebe zu ihm oder nach der Wahrheit seine eigene Liebe zu sich selber in der Form der Empfindung, indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag sich zu lieben in uns."

Damit glaubt Fichte Spinoza überwunden zu haben, der seinen Gott als ruhendes Sein faßte, während er ihn als reine Tat, als ewig aus sich selbst quellendes Leben begriff. Allein er hatte nur christliche Ideen in die alten Schläuche Spinozas gegossen. Er selbst gab zu, daß er in seiner „Anweisung zum seligen Leben" an das Christentum, besonders an das Johannesevangelium, sich annähere. Das ist auch richtig. „Was sie Himmel nennen," sagt er in dieser formschönen und gemütstiefen Schrift, „liegt nicht nur jenseits des Grabes. Es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhang der irdischen Welt gerissen sein werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten. Ich bin und lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer als in der irdischen, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einzige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag."

Obwohl Fichte auch in den späteren Auflagen der Wissenschaftslehre deren spinozistische Grundlage nicht aufgeben will, ist doch eine tiefdringende Wendung seiner Gedankenwelt zum Christentum unverkennbar. Sie vollzieht sich deutlich in der Schrift „Die Bestimmung des Menschen". Angelangt bei den letzten Konsequenzen seiner Fortschrittsideen und eben im Begriff, ein vollständiges soziales System der materiellen Interessen, des Industrialismus und der Kultur zu bilden, wirft sich Fichte plötzlich mit einer gewaltigen Bewegung auf die entgegengesetzte Seite. Nachdem er zuerst als letzten Zweck des menschlichen Daseins die Entwicklung der

induſtriellen Tätigkeit, die Ausbildung aller Körper- und Geiſteskräfte, die Benutzung und Verſchönerung der Erde dargeſtellt hat, zwingt er plötzlich den Menſchen, allen dieſen Zwecken zu entſagen, gleichgültig zu ſein gegen die Güter der Erde, gegen die Freude an der Arbeit, gegen den Fortſchritt der Ziviliſation. Nachdem er die Idee der Freiheit für die höchſte Idee der Vernunft erklärt, beraubt er die Vernunft ihrer Freiheit, indem er, wie neueſtens Wehrung trefflich zeigt, in lutheriſche Bahnen zurücklenkt und er, der Prophet der Freiheit, bei der Gnade und Selbſtvernichtung der Freiheit endet. Im Gegenſatz zu Hegel wiederholt ſich in den Schriften des reifen Fichte ſtets die Beziehung aller Dinge auf Gott, die myſtiſche Verklärung aller irdiſchen Dinge durch die Idee einer überſinnlichen Welt, das Beſtreben, überall das Überſinnliche im Sinnlichen wiederzufinden und abzubilden. Dieſen Umſchwung führte in Fichte die harte Schule des Lebens herbei. Er hatte als junger Philoſoph noch feuriger als Kant die franzöſiſche Revolution als die Morgenröte der Freiheit gefeiert. Nun hatte Napoleon durch ſeine wunderähnlichen Kriegstaten nicht bloß Frankreich geblendet, ſondern Deutſchland geknechtet und die Univerſitäten bedroht. Jetzt ſchrieb Fichte, mitten unter franzöſiſchen Waffen, ſeine „Reden an die deutſche Nation“, die heute doppelt beachtenswert ſind. Er zeigt darin, wie Deutſchland durch Selbſtſucht und Sittenverderbnis in eine Knechtſchaft geraten ſei, deren tiefes Elend es gar nicht zu erfaſſen vermöge. Geholfen könne nur werden durch eine Neuſchöpfung eines idealen Lebens, da das bisherige Leben der Nation erloſchen und Zugabe eines fremden Lebens geworden ſei. Zu dem notwendigen Wiederaufbau des nationalen Lebens von Grund aus glaubte Fichte die chriſtlichen Ideen nicht entbehren zu können. Ohne Zweifel hat er mehr als ein anderer Deutſcher für die Befreiung Deutſchlands geleiſtet und durfte die Früchte ſeiner Arbeit noch erleben. Am Horizonte ſeiner Ideale leuchtet der ewige Friede, der Völkerbund, ja ſogar die ſpätere ſozialiſtiſche Idee vom Aufhören des Staates in einem allumſpannenden Reiche, das er aber Reich Gottes nennt. Indem hier Fichte, um die Hoffnung auf eine Wiedergeburt Deutſchlands zu entflammen, ganz in die inneren Reichtümer des deutſchen Geiſtes ſich verſenkt, gerät er in merkwürdige Berührung mit dem Bildungsideal des Leibniz, das ja einer ähnlichen, national hoffnungsloſen Zeit entſprungen war. Alle Reformen des modernen Lebens, meint er, ſeien von anderen Völkern zuerſt angeregt, von den Deutſchen aber in die Tiefe geführt worden. Der deutſche Geiſt ſei gründlich, der fremdländiſche oberflächlich; der Deutſche beſitze nicht bloß Geiſt, ſondern Gemüt, mit dem er dem Leben auf den Grund bohre. Den entſcheidenden Grund dieſes Unterſchiedes erblickt Fichte mit Leibniz darin, daß der Deutſche eine bis zu ihrem erſten Ausſtrömen aus der Naturkraft lebendige Sprache rede, die übrigen Stämme eine nur auf der Oberfläche ſich regende, in der Wurzel aber tote Sprache, die es nicht ermögliche, den gleichen inneren Reichtum geiſtigen Lebens zu entfalten oder die ganze Nation mit der höchſten Bildung zu erfüllen, worin ja Fichtes letzte Hoffnung auf die nationale Wiedergeburt verankert iſt.

Der Ewigkeitsgedanke kommt in den Reden mehr als je zum Durch-

bruch. Hatte Fichte nach dem Tilſiter Frieden geſchrieben: „Der gegenwärtigen Welt und dem Bürgertum hienieden abzuſterben, habe ich ſchon früher mich entſchloſſen," ſo erblickt er in den „Reden" im deutſchen Idealſtaat das höchſte Bild des Ewigen in der Zeit und erklärt es als oberſtes Ziel menſchlichen Strebens, „ewig Dauerndes zu verflößen in das irdiſche Tagewerk".

Man würde aber äußerſt einſeitig urteilen, wollte man Fichtes Charakterbild mit den poſitiven Wirkungen allein zeichnen, die er auf die Nachwelt ausgeübt hat. Heinrich Heine ſagt in ſeinem „Salon": „Bei einer Vergleichung der franzöſiſchen Revolution mit der deutſchen Philoſophie habe ich einſt Fichte mit Napoleon verglichen. Nachdem die Kantianer ihr terroriſtiſches Zerſtörungswerk vollbracht, erſcheint Fichte, wie Napoleon erſchienen, nachdem die Konvention ebenfalls mit einer reinen Vernunftkritik die ganze Vergangenheit niedergeriſſen hatte. Napoleon und Fichte repräſentieren das große, unerbittliche Ich, bei welchem Gedanke und Tat eins ſind, und die koloſſalen Gebäude, welche beide konſtruieren, zeugen von einem koloſſalen Willen. Aber durch die Schrankenloſigkeit dieſes Willens gehen jene Gebäude gleich wieder zugrunde, und die Wiſſenſchaftslehre und das Kaiſerreich zerfallen und verſchwinden ebenſo ſchnell wie ſie entſtanden. Das Kaiſerreich gehört nur noch der Geſchichte. Aber die Bewegung, welche der Kaiſer in der Welt hervorgebracht, iſt noch immer nicht geſtillt und von dieſer Bewegung lebt noch unſere Gegenwart. So iſt es auch mit Fichtes Philoſophie. Sie iſt ganz untergegangen. Aber die Geiſter ſind noch aufgeregt von den Gedanken, die durch Fichte laut geworden, und unberechenbar iſt die Nachwirkung ſeines Wortes. Wenn auch der ganze Tranſcendentalidealismus ein Irrtum war, ſo lebte doch in Fichtes Schriften eine ſtolze Unabhängigkeit, eine Freiheitsliebe, eine Manneswürde, die beſonders auf die Jugend einen heilſamen Einfluß übte. Fichtes Ich war ganz übereinſtimmend mit ſeinem unbeugſamen, hartnäckigen, eiſernen Charakter. Die Lehre von einem ſolchen allmächtigen Ich konnte vielleicht nur einem ſolchen Charakter entſprießen, und ſolcher Charakter mußte, zurückwurzelnd in eine ſolche Lehre, noch unbeugſamer werden, noch hartnäckiger, noch eiſerner. Wie mußte dieſer Mann den geſinnungsloſen Skeptikern, den frivolen Eklektikern und den Moderanten von allen Farben ein Greuel ſein!"

Allein, ſo bewunderungswürdig Fichtes perſönlicher Charakter war, ſeine Lehre von dem im Menſchen zum Bewußtſein gekommenen allmächtigen Welt-Ich war ein verderblicher Wahn. So beſchränkte ſich, neben der allerdings herrlichen, patriotiſchen Begeiſterung, ſeine Hauptwirkung darauf, daß er die erſten Bauſteine lieferte zum Wolkenbau des ſozialiſtiſchen Zukunftſtaates, wie die Vertreter des letzteren ſtets dankbar anerkannt haben.

6. Hegel (1770—1831) und der logiſche (abſolute) Idealismus.

Die weſentlich andere Geſtalt, welche der Idealismus bei Hegel gewann, hat mit der Auffaſſung ſeiner Vorgänger zunächſt eines gemein, den Ausgangspunkt von der Theologie. Hegel betrat ſeine Laufbahn als Zögling des Tübinger Stiftes. Neuere Forſchungen über Hegels Jugendgeſchichte ſetzen uns in den Stand, die wichtige Tatſache zu ſehen, daß es eine durch Montesquieu und Rouſſeau verdorbene Theologie war, welche für Hegel das Sprungbrett ſeiner Spekulation wurde. Griechentum und Chriſtentum erſchienen dem jungen Hegel als die beiden Typen für den jugendlichen und alternden Genius eines Volkes. Im Gegenſatz zu Sokrates ſei Jeſu Lehre geſellſchaftsfeindlich, ein Produkt der ſinkenden Kultur im ſpäten Altertum. In der individuellen Moral Jeſu ſieht der Theologe Hegel das ſchleichende Gift der Staatszerſetzung (Bülow). In der Berner Zeit beſchäftigt ſich Hegel mit dem Problem, wie der Abſtieg vom Ewigen zum Hiſtoriſchen im Chriſtentum erfolgte, d. h. von der urſprünglichen reinen Vernunftreligion zum poſitiven Glauben. Das Chriſtentum iſt das Symptom der kraftloſen und verrotteten Geſellſchaftszuſtände der ſpätantiken Dekadence. Das Chriſtentum ſei traurig und melancholiſch, orientaliſch, nicht auf unſerem Boden gewachſen. Mit dieſen Tiraden aus Montesquieu hat Hegel Nietzſches Lorbeeren vorweggenommen. Und doch wurde ihm Jeſu Lehre Anlaß, um im Anſchluß an die Romantik und unter ſcharfer Losſagung von Kant die das All erfüllende Weltfunktion der Liebe als neues Geſellſchaftsideal aufzuſtellen. Dieſes Prinzip hat ſich ihm ſpäter bei Ausbildung ſeines Syſtems zu dem Gedanken der alle Geſtalten der Welt durchdringenden Vernunft abgeklärt.

In ſeinem Syſtem ſelbſt, nachdem er ein ſolches ausgebildet hatte, zeigen ſich Rudimente des theologiſchen Standpunktes noch in dem Enthuſiasmus, mit welchem die Religion gefeiert wird, beſonders am Anfange ſeiner „Vorleſungen über die Philoſophie der Religion“. Er preiſt dort die Religion als die höchſte Sphäre des menſchlichen Bewußtſeins, in der alle Rätſel der Welt gelöſt, alle Widerſprüche des tiefer ſinnenden Gedankens enthüllt ſind, alle Schmerzen des Gefühls verſtummen, als die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe: „In dieſer Beſchäftigung entladet ſich der Geiſt aller Endlichkeit; ſie iſt abſolut freies Bewußtſein, das Bewußtſein der abſoluten Wahrheit, und ſo ſelbſt wahrhaftes Bewußtſein; als Empfindung beſtimmt, iſt ſie der Genuß, den wir Seligkeit nennen, als Tätigkeit tut ſie nichts anderes als die Ehre Gottes zu manifeſtieren, die Herrlichkeit derſelben zu offenbaren.“

Es ſind die Ausdrücke des alten Glaubens. In welch tiefgreifender Weiſe dieſelben durch die Spekulation umgeprägt ſind, das enthüllt uns ein kurzer Überblick über die Hauptgedanken des Hegelſchen Idealismus.

Kant hatte das gewaltige Reich des Geiſtes in unſerer Innerlichkeit gerühmt. Er hatte verſucht zu beweiſen, wie unſer Denken ſchöpferiſch iſt, wie die Schönheit, die unſer naives Bewußtſein aus uns hinaus in die Natur verlegt, von unſerer Innerlichkeit ſelbſt geſchaffen wird und ihr

allein inhäriert. Zwiſchen unſerm denkenden Geiſt und der Welt der Dinge an ſich erblickt Kant einen Abgrund, den niemand überſpringen könne. Hegel wagte den Sprung, indem er mit Hilfe einer angeblichen Selbſtbewegung der Begriffe aus den Formen der Erkenntnis ihren Inhalt zu deduzieren ſuchte. Der Grundſatz dieſes neuen Idealismus iſt: Denken und Sein ſind identiſch. Es gibt kein Sein als das Denken. Das will heißen: Wie die elektriſche Flamme, welche in der Birne brennt, nichts Einzelnes iſt, ſondern nur eine Manifeſtation der Kraft, welche die Grundfeſten der Erde durchdringt, ſo iſt der Denkapparat, der in meinem Kopfe arbeitet, nicht eine kleine Maſchine, neben der ſo viele andere Maſchinen arbeiten, als es denkende Weſen gibt, ſondern in meinem Denken arbeitet die Weltkraft. Die Arbeit, die in meinem Denken ſich vollzieht, iſt die nämliche Arbeit, die draußen in der Wirklichkeit ſich vollzieht in der Geſchichte der Natur und in der Menſchheitsgeſchichte. Wollen wir wiſſen, wie es kam, daß die Metallſchichten in den Tiefen der Erde wurden, daß aus den glühenden Maſſen der Milchſtraße ſtets neue Sterne ſich herausarbeiten, daß Milliarden von lebenden Weſen immer höher ſich emporarbeiteten bis zuletzt der Menſch kam; wollen wir wiſſen, warum die Menſchen rangen und litten; warum Krieg und Hungersnot über die Völker kamen und langſam durch die Jahrtauſende aus der rohen Wildheit der Menſchenfreſſer ein ſchwaches Morgenrot von Geſittung und Kultur erwuchs; wollen wir das alles wiſſen: alle Rätſel ſind aufgedeckt, der ganze Prozeß iſt ſonnenklar, er liegt in mir ſelbſt. Der Geiſt, der in mir denkt, hat dieſe ganze Entwicklung durchgemacht, ehe er in mir zum Bewußtſein aufflammte, und wie an einem alten Baume in der Rinde die Jahre eingegraben ſind, die er durchlebte, ſo in meinem Geiſte die Geſchichte der Welt. Die Natur iſt der Leichnam des Verſtandes.

Nimm den Schleier von deinem Geiſte und die Geheimniſſe der Ewigkeit ſtrahlen dir entgegen wie Juwelen aus einem verborgenen Schatzkäſtlein dem, der es zuerſt entdeckt.

Bekannt iſt das Mißverſtändnis dieſes Hegelſchen Idealismus; Wolfgang Menzel hat demſelben Ausdruck gegeben, indem er ſchrieb: „Hegel unterſcheidet ſich nicht einmal von Gott; er ſelbſt gibt ſich für Gott aus.“ „Ein kleines, ſuffiſantes, ſelbſtgenügſames Ichlein, einen hölzernen, ſchielenden Kathedermann, einen Mann der mühſeligſten, ſchwulſtigſten Scholaſtik, des widerlichſten Neides, der gemeinſten kollegialiſchen Polemik, mit einem Worte, einen deutſchen Pedanten hat Hegel auf den Thron der Welt geſetzt.“ (Deutſche Lit. 1, 316.) Hegel mache Gott zu einem bloßen in der Öde ſeiner himmliſchen Heide von einem böſen Geiſte im ewigen Kreiſe herumgeführten Spekulanten, der nichts tue als denken und zwar nur das Denken denken.

Auf der anderen Seite hat ein Teil der proteſtantiſchen Theologie ſich darauf berufen, daß Hegel ſelbſt in ſeiner Phänomenologie den Pantheismus von ſich ablehnt, ja es als weſentliche Aufgabe der Philoſophie betrachtet, Gott als perſönlich zu erkennen, während der Subſtanz Spinozas die Perſönlichkeit fehle. Allerdings ſagt Hegel, nach Spinoza ſei Gott eine tote Subſtanz, nach ſeinem eigenen Syſtem ſei er lebendiger Gott, ſei er Geiſt und ewige Liebe. Allein trotzdem iſt Hegel vom Theis-

mus, dem er deshalb vom rechten Flügel ſeiner Schule beigezählt wurde, himmelweit entfernt. Er ſpricht zwar davon, daß es in Gott ein Spiel der Liebe mit ſich ſelbſt gebe. Allein er erklärt ausdrücklich, dieſe Idee eines innergöttlichen Prozeſſes ſinke zur Fadheit herab, wenn der Ernſt, die Arbeit und der Schmerz des Negativen darin fehle Dieſe Arbeit aber ſei die der Naturbildung und Weltgeſchichte.

Gott iſt nach Hegel nicht fertige Perſönlichkeit über der Welt, ſondern er iſt die ewige Bewegung des ſich ſelbſt zum Subjekte machenden Allgemeinen, welches aber der Natur bedarf, die es ewig aus ſich hervorgehen läßt, um von ihr im Geiſte ewig zu ſich zurückzukehren. Gott kann alſo nach Hegel höchſtens Allperſönlichkeit heißen, welche aber kein anderes Selbſtbewußtſein hat als in den Einzelperſönlichkeiten.

Nachdem Hegel in dieſer Kardinalfrage eine derartig bewußte Zweideutigkeit walten ließ, daß hierin die Spaltung ſeiner Schule in zwei Flügel erfolgen konnte, von denen jeder gute Gründe für ſich anführen konnte, muß hier kurz der Aufbau ſeines Gottesbegriffes von den Fundamenten aus ſkizziert werden. Inſofern könnte ja der Grundcharakter von Hegels Syſtem ein religiöſer genannt werden, als ſchon in den erſten Sätzen das Endziel desſelben, der ſpekulative Gottesbegriff, deutlich erſichtlich wird. Hegel ſtellt einen neuen Wahrheitsbegriff auf, der zugleich die ganze bisherige wiſſenſchaftliche Methode als einer verſchollenen Bildung angehörend umſtürzen ſollte. Wahrheit hatte dem bisherigen Denken als Übereinſtimmung unſeres Denkens mit dem Objekt gegolten. Da nach Hegels Erkenntnislehre ein realer Gegenſatz zwiſchen Subjekt und Objekt nicht beſteht, ſo iſt Wahrheit nach ihm die Übereinſtimmung eines Vorſtellungsinhaltes mit ſich ſelbſt oder des Begriffes mit den Beſtimmungen, die er in ſeiner Bewegung ſich ſelbſt gegeben hat. Die Pflanze iſt die Wahrheit des Keimes: „Die Knoſpe verſchwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte ſagen, daß jene von dieſer widerlegt wird. Ebenſo wird durch die Frucht die Blüte für ein falſches Daſein der Pflanze erklärt und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieſer. Dieſe Formen unterſcheiden ſich nicht nur, ſondern verdrängen ſich auch als unerträglich miteinander. Aber ihre flüſſige Natur macht ſie zugleich zu Momenten der organiſchen Einheit, worin ſie ſich nicht nur nicht widerſtreiten, ſondern eins ſo notwendig als das andere iſt und dieſe gleiche Notwendigkeit macht erſt das Leben des Ganzen aus.“ (II 4.) Das Bewegende in der Entwicklung des Begriffs iſt das Dialektiſche, d. h. das im Begriff enthaltene Negative, der Widerſpruch. Das wiſſenſchaftliche Verhalten beſteht darin, ſich des Einfallens in den lebendigen Rhythmus des Begriffes zu enthalten; das Denken ſchaut der Entwicklung nur zu, ohne etwas hinzuzufügen. Jeder Gegenſtand iſt ſelbſt vernünftig. Die Wiſſenſchaft hat nur den Zweck, die Vernunft der Sache zum Bewußtſein zu bringen. Die Begriffe ſind mit den realen Gegenſtänden in der Wirklichkeit identiſch. Der Gegenſatz von Subjekt und Objekt iſt im abſoluten Wiſſen, welches mit der abſoluten Subſtanz identiſch iſt, aufgehoben. Das unmittelbare Bewußtſein iſt ein ſinnliches, betrachtet die Gegenſtände als ihm ſelbſt fremd, nicht als vom Ich geſetzt. Den Weg, auf welchem das Bewußtſein zum Geiſt wird, d. h. die Identität der Sub-

ſtanz mit den Objekten erkennt, zeigt uns die Wiſſenſchaft von der Phänomenologie des Geiſtes. Das unmittelbare Bewußtſein iſt zunächſt ſinnlich. Der Geiſt erkennt die Geſetze als die innerſte Natur der ſinnlichen Gegenſtände und zugleich als die Beſtimmungen des der Welt innewohnenden Verſtandes. Das Bewußtſein findet alſo in den Gegenſtänden ſeine eigene Natur wieder; es wird ſich gegenſtändlich und hebt ſich damit zur nächſthöheren Stufe des Selbſtbewußtſeins empor. Die höchſte Stufe iſt der reine Äther des abſoluten Wiſſens, wo die Erſcheinung dem Weſen gleich wird und der Geiſt erkennt, daß ſein Gegenſtand ihm nicht fremd, ſondern mit ihm identiſch iſt. Alle lebendige Pracht des Daſeins erkennt er jetzt als die Bewegung des Begriffes. Die Phänomenologie des Geiſtes macht der reinen Wiſſenſchaft Platz.

Die Wiſſenſchaft des reinen Denkens aber iſt die Logik, jedoch nicht im herkömmlichen Sinn, ſondern als das Syſtem der reinen Vernunft, in welchem Begriff und Sein dasſelbe ſind. Dieſe Logik enthält das objektive Gerüſte des Weltgebäudes und fällt mit der Metaphyſik zuſammen. Damit iſt der Gottesbegriff vollſtändig: „Dieſes Reich (des reinen Gedankens) iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Man kann ſich deshalb ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt.“ (III 35.) In der Enzyklopädie von 1816 wird dieſer Zweck der Logik aufgeſtellt und die Phänomenologie als deren Vorbedingung fallen gelaſſen. Die Logik iſt alſo die Darſtellung Gottes in der Sphäre des Anſichſeins oder in ſeinem ewigen Weſen ſelbſt.

Nicht alſo die Gegenſtände ſind das erſte, aus welchen wir uns die Begriffe bilden, ſondern das erſte iſt der Begriff, und die Dinge ſind, was ſie ſind, durch die Tätigkeit des Begriffes, der ihnen innewohnt und ſich in ihnen offenbart. Das geſamte Syſtem des objektiven Denkens, wie dieſes die Logik entwickelt, iſt das außerzeitliche und außerräumliche Urbild derjenigen Beſtimmungen, welche in Raum und Zeit Geltung erlangen, ſoweit es zur Weltbildung kommt. Die abſolute Idee iſt die Geſamtheit aller vom Begriffe durchlaufenen Beſtimmungen, in welcher dieſer ſeinen Weg überſchaut, um ewig von neuem denſelben Kreislauf zu beginnen. Sie iſt Anfang und Ende des ganzen Prozeſſes. Sie ſelbſt iſt das über die Beſtimmungen Übergreifende und das Prinzip des Ganzen, das Abſolute, Gott.

Gegen dieſen Gottesbegriff Hegels hat ſelbſt Drews vom moniſtiſchen Standpunkte aus geltend gemacht: „Man ſollte meinen, derartige Abſtraktionen wie Sein, Weſen, Begriff, ſeien bloße Erzeugniſſe des endlichen Bewußtſeins, reine Notbehelfe, um die Mannigfaltigkeit der gegebenen Welt unter einer einfachen Beſtimmung zuſammendenken zu können. Allein die Hegelſche Logik belehrt uns, daß Gott derartige Notbehelfe denkt, ja daß ſein Denken im Zuſtand des Anſichſeins d. h. vor und jenſeits der wirklichen Welt ſich rein in ſolchen dürftigen Beſtimmungen herumtreibt. Die Kategorien der Hegelſchen Logik gelangen erſt zu ihrer Erfüllung und Bedeutung in und mit der Welt; indem ſie hier gleichſam das lebendige Gerüſte bilden, in welches alle realen Beſtimmungen, die

Bauſteine der Weltwirklichkeit, ſich einordnen müſſen, ſo iſt abſolut nicht einzuſehen, warum Gott ſie in Ewigkeit noch beſonders für ſich denken ſoll. Mit dieſer Annahme wird der reine Monismus des Hegelſchen Syſtems geſprengt. Die Einheit des konkreten Monismus wird nicht erreicht, welche fordert, daß die Idee ihr unendliches Leben nur innerhalb der endlichen Welt entfaltet." (I 247 f.)

Hier iſt der Punkt, wo die Spaltung der Schule betreffs der Perſönlichkeit Gottes einſetzte. Hegel wollte offenbar dem Vorwurf einer Verzeitlichung Gottes begegnen. Ein Gott, der des Menſchen bedarf, um zum Selbſtbewußtſein zu gelangen, kann nicht ewig genannt werden. Der linke Flügel der Schule half ſich damit, daß er ſagte, die Weltentwicklung, sub specie aeternitatis betrachtet, ſei nichts anderes als das im Spiegel aller entſtehenden und wieder vergehenden endlichen Geiſter ewig ſich ſelbſt anſchauende Abſolute. Nicht durch den Menſchen, ſondern mittelſt desſelben, den es ſelbſt ſetze, gelange das Abſolute zur Perſönlichkeit und zum Selbſtbewußtſein.

Allein hier wird ſtillſchweigend vorausgeſetzt, daß die Welt nach Hegel ewig iſt, daß alſo endliche Geiſter in einem Kreislaufe der Schöpfung ſtets exiſtiert hätten. Das iſt falſch. Denn tatſächlich kennt Hegel keinen ewigen Kreislauf, ſondern nur eine einmalige Entwicklung, deren Spitze die abſolute Philoſophie, das Syſtem Hegels iſt.

Dieſe Schwierigkeit zieht einen Riß durch das ganze Syſtem. Einerſeits ſtellt es den Grundſatz auf: Ohne Welt iſt Gott nicht Gott; andererſeits ſoll Gott vor Erſchaffung der Welt ein Daſein in den kahlen Abstraktionen der Logik führen. Dies zeigt ſich namentlich in der berühmten Trinitätskonſtruktion. Einerſeits fügt ſich Hegel der herkömmlichen Form des Pantheismus, wonach der Sohn die Natur oder Welt, der heilige Geiſt das Gottesbewußtſein der Gemeinde iſt. Andererſeits entwickelt er in der Religionsphiloſophie mit großem, mühſeligem Apparat eine Trinität in der Sphäre der reinen Idealität. Hier in der Religionsphiloſophie warnt er davor, die Welt mit dem Sohn zu identifizieren. Die Welt ſei nur ein flüchtiger Augenblick und nicht einmal dieſes; würde ſie als ſeiend genommen, ſo würde man zwei Akte Gottes haben. Die Welt iſt ein verſchwindendes Moment der Erſcheinung in Gott; ſie iſt das flüchtige Aufleuchten eines Blitzes, das Tönen eines Wortes, das, indem es geſprochen, wieder verſchwindet. Dieſes Reich der Illuſion, dieſes Unwahre will Hegel nicht vergöttlichen. Darum will er dem Sohn eine ewige, vor- und überweltliche Exiſtenz in der göttlichen Idee ſelbſt wahren.

So meint Hegel ſchließlich, das Reſultat des freien Denkens ſtimme mit dem Inhalt der chriſtlichen Religion überein, welche die Offenbarung der Vernunft ſelber ſei. Aber ſelbſt von moniſtiſcher Seite hat man dieſe Trinitätskonſtruktion als philoſophiſche Spielerei erklärt, entſtanden aus dem vermeſſenen Wahn, mit dem kümmerlichen Krückengange des endlichen Denkens dem göttlichen Denken unmittelbar nachgehen zu können und zwar dem göttlichen Denken, wie es nicht bloß in der Welt die Wunder ſeines unendlichen Inhaltes aufſchließt, ſondern auch wie es vor aller Wirklichkeit den Grundriß eines eventuellen realen Weltdaſeins entwirft.

Das alles heißt aber doch, daß Gott perſönlich iſt. Denn ſonſt könnte er keinen Weltplan entwerfen. Und ſo tadelt in der Tat Hegel an Spinoza, daß, weil ſeine Subſtanz die Beſtimmung der Perſönlichkeit nicht an ſich trage, ihr das abendländiſche Attribut der Individualität fehle. Deshalb ſei dieſe Philoſophie Spinozas hinter dem wahren Begriff Gottes zurückgeblieben. Deshalb komme alles darauf an, die Subſtanz als Perſönlichkeit zu faſſen (VI 301.) Und häufig proteſtiert er gegen den Pantheismus (XI 93). „Das Reichſte iſt das Konkreteſte und Subjektivſte und das ſich in die einfachſte Tiefe Zurücknehmende das Mächtigſte und Übergreifendſte. Die höchſte, zugeſchärfteſte Spitze iſt die reine Perſönlichkeit, die allein durch die abſolute Dialektik, welche ihre Natur iſt, ebenſoſehr alles in ſich befaßt und hält, weil ſie ſich zum Freiſten macht, zur Einfachheit, welche die erſte Unmittelbarkeit und Allgemeinheit iſt.“ (V 349.)

Allein, wie Volkelt richtig bemerkt hat, der ganze Prozeß des Geiſtes iſt ja nur der Aufſtieg aus unbewußten Formen ſeiner Exiſtenz zu immer bewußteren Formen. Bewußtſein erlangt Gott erſt und nur in der menſchlichen Perſönlichkeit. Die Mittel, durch welche der Weltgeiſt in der Geſchichte ſeine Zwecke erſtrebt, ſind die Leidenſchaften und Intereſſen der Menſchen. Aber häufig kommt bei den Handlungen der Menſchen auch ein Allgemeines, das ſie nicht bezweckten. Dies beweiſt einen geheimen Zuſammenhang in einem Subſtantiellen, das ſich in den Handlungen der Sonderexiſtenzen durchſetzt. Die Völker und Individuen ſtehen, indem ſie das Ihrige ſuchen, im Dienſte eines Höheren, von dem ſie nichts wiſſen, das ſie bewußtlos vollbringen. Es iſt die abſolute Liſt der Weltvernunft, in dieſer Weiſe die Individuen zu ihren Zwecken zu benutzen. Gott läßt die Leidenſchaften gewähren, namentlich in den Großen. Sie wiſſen nicht, daß ſie als Geſchäftsführer eines Zweckes ſich abarbeiten, der eine Stufe in dem Fortſchreiten des allgemeinen Geiſtes iſt. Aber den Geiſt um eine Stufe höher gebracht zu haben, ohne daß ſie es wollten, iſt ihr unſterblicher Ruhm. Der Weltgeiſt, d. h. Gott, ſo interpretierte ſchon Strauß ſeinen Meiſter Hegel, hat nur deshalb die ganze ungeheure Arbeit der Weltgeſchichte auf ſich genommen, weil er durch keine geringere das Bewußtſein ſeiner ſelbſt erreichen konnte.

Dieſe Auffaſſung, daß Gott nur im Menſchengeiſte Bewußtſein ſeiner ſelbſt und damit wahre Perſönlichkeit erreicht, kommt in Hegels Definition der Religion zum Ausdruck. Religion iſt nach ihm das Selbſtbewußtſein Gottes. Gott muß ſich im menſchlichen Geiſt verendlichen, um Wiſſen von ſich ſelbſt zu erlangen. Religion iſt deshalb nicht die Angelegenheit eines Menſchen, ſondern die höchſte Beſtimmung Gottes ſelbſt. Der Menſch weiß in der Religion nur von Gott, ſofern Gott im Menſchen von ſich ſelbſt weiß (XII 496.).

Dieſen Gedanken, daß Gott Bewußtſein erſt im Menſchen erlangt und deshalb keine eigentliche Perſönlichkeit im chriſtlichen Sinne ſein kann, ſpricht Hegel ſo entſchieden aus, daß die Verſuche, ihn für den Theismus in Anſpruch zu nehmen, heute als erledigt gelten können. Das Weſen des Geiſtes und damit Gottes iſt es nach Hegel, „ſich aufzuſchließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtſeins und ſich aus dieſer

Endlichkeit wieder zu ſammeln und zu erfaſſen, indem in dem endlichen Bewußtſein das Wiſſen von ſeinem Weſen und ſo das göttliche Selbſtbewußtſein hervorgeht. Aus der Gärung der Endlichkeit, indem ſie ſich in Schaum verwandelt, duftet der Geiſt hervor."

Dieſes Bild hielt Hegel ſelbſt für ſo charakteriſtiſch, daß er es öfter wiederholt, beſonders in der äußerſt prägnanten Schlußſtelle der Phänomenologie des Geiſtes: „Das Ziel des Geiſtes, das abſolute Wiſſen oder der ſich als Geiſt wiſſende Gott hat zu ſeinem Wege die Erinnerung der Geiſter, wie ſie an ihnen ſelbſt ſind und die Organiſation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erſcheinenden Daſeins iſt die Geſchichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organiſation aber die Wiſſenſchaft des erſcheinenden Wiſſens; beide zuſammen, die begriffene Geſchichte, bilden die Erinnerung und die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit ſeines Thrones, ohne den er das lebloſe Einſame wäre; nur

aus dem Kelche dieſes Geiſterreiches
ſchäumt ihm ſeine Unendlichkeit." (II 591.)

Alſo erſt am Ende des Weltprozeſſes ſpringt das göttliche Bewußtſein aus der Welt empor in Millionen Lichtfunken, die jetzt aufſprühen, jetzt erlöſchen: Die Geſchichte iſt ſo ein Golgotha, wo dieſes Bewußtſein Gottes jeden Augenblick ſtirbt, um in friſchen Formen neu aufzuflammen. Der Gang des göttlichen Geiſtes geht ſo über Leichen und Geburten.

Iſt nach all dem kein Zweifel, daß der abſoluten Idee, d. h. Gott, außerhalb des menſchlichen Geiſtes ein Bewußtſein nicht zukommt, ſo erhebt ſich freilich das Problem, wie die „Liſt der Idee", „die Liſt der Weltvernunft" über die Abſichten der bewußten Einzelſubſtanzen hinaus allgemeine Weltzwecke ſoll erreichen können. Schopenhauer hat den Beweis erbracht, daß ein als unbewußt angenommenes Abſolutes kein zweckvolles Weltdaſein ſchaffen kann. Hartmann hat ſich Mühe gegeben, das Unbewußte heimlich mit allen Attributen des Bewußten auszuſtatten, das Bewußtſein an die Materie zu binden und alle immateriellen Geiſtesfunktionen als abſolut unbewußt zu erklären. Indem er ſeinem unbewußten Gott Allmacht und Freiheit beilegt, hat er, wie man ihm nicht mit Unrecht vorwarf, einen Affen auf den Thron geſetzt.

Hegel hatte gefliſſentlich in der Religionsphiloſophie behauptet, die Philoſophie ſtelle ſich nicht über die Religion; denn ſie habe mit ihr den gleichen Inhalt; ſie gebe nur in der Form des Denkens, was jene in der Form der Vorſtellung feſthalte. Einen Augenblick ſchien es, wie Strauß es einmal ausdrückt, als ſei Wiſſen und Glauben verſöhnt, als habe die Philoſophie in ihrem kritiſchen Stadium nur deshalb Gott nicht mehr finden können, weil ſie den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr ſah, weil ſie das Abſolute als Eines neben dem Vielen nicht in ihm geſucht und deshalb mitten in der reichen Fülle göttlichen Lebens ſich arm und gottverlaſſen gefühlt hatte. Nun rief ein Philoſoph, wie der angeſehene Theologe v. Baur konſtatierte, die Trinitätslehre als Panier der Spekulation aus: das Abſolute mit den drei Momenten der Identität mit ſich (Vater), des Hervorganges zum Andersſein (Sohn) und der dadurch

vermittelten Rückkehr in ſich (Geiſt) — der erſte Rauſch der Begeiſterung konnte eine Wiedervereinigung von Wiſſen und Glauben vorſpiegeln, wo ein tieferer Riß als je entſtanden war.

Als ſeine Lebensaufgabe betrachtete Hegel, die Menſchheit von dem Wahne der Jenſeitigkeit des Abſoluten zu befreien und ihr zu zeigen, daß hier auf Erden die Stätte und Bahn des einen, ewigen Geiſtes ſei. Die mittelalterlich katholiſche Stufe des Geiſtes, wo dieſer zwei Welten angehören ſollte, war das „unglückliche Bewußtſein". Mit der Renaiſſance ſei das Zeitalter der ſelbſtbewußten Erdſicherheit des menſchlichen Geiſtes angebrochen. Charakteriſtiſch iſt hier die Vorrede zur Phänomenologie: „Sonſt hatten ſie einen Himmel, mit weitläufigem Reichtum von Gedanken und Bildern ausgeſtattet. Von allem, was iſt, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war. An ihm, ſtatt in der Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über ſie hinaus, zum göttlichen Weſen, zu einer, wenn man ſo ſagen darf, göttlichen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geiſtes mußte mit Zwang auf das Irdiſche gerichtet und bei ihm feſtgehalten werden. Und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Überirdiſche hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesſeitigen lag, hineinzuarbeiten und die Aufmerkſamkeit auf das Gegenwärtige als ſolches, welche Erfahrung genannt wurde, intereſſant und geltend zu machen." Dem modernen Geiſte aber, ſo führt Hegel allenthalben aus, zerrinne die göttliche Idee nicht mehr in das Jenſeits (Himmel), in die Vergangenheit (Chriſtus) und Zukunft (Auferſtehung.) Sein Intereſſe hafte an der Gegenwart. Er ſei mit der Welt in Wahrheit verſöhnt, nicht bloß jenſeits, in leeren Gedanken, am Jüngſten Tage, bei der Verklärung der Welt, d. h. wenn ſie nicht mehr ſei. Ihm ſei es um die Welt nicht als eine vertilgte, ſondern als wirkliche zu tun.

So mußte alſo die chriſtliche Religion die Ehre, in Hegels Syſtem als abſolute Religion zu gelten, teuer erkaufen. Die Konſequenz lag auf der Hand: Iſt Gott kein beſonderes außerweltliches Weſen mehr, dann iſt auch die Offenbarung nicht mehr ein tranſcendenter Akt, ſondern eins mit der Geſchichte des Menſchengeſchlechtes; dann iſt die Erſcheinung Chriſti nicht mehr die Hereinpflanzung eines neuen göttlichen Prinzips, ſondern ein Schößling aus dem innerſten Mark der göttlich begabten Menſchheit heraus; dann iſt die Erde kein Jammertal mehr, deſſen Durchwanderung ihren Zweck außer ſich in einem künftigen himmliſchen Daſein hat, ſondern hier ſchon gilt es, den Schatz göttlicher Lebenskraft zu heben, den jeder Augenblick des irdiſchen Lebens in ſeinem Schoße birgt.

Schon aus dem Bisherigen folgt, daß die noch heute populäre Auffaſſung Menzels, Hegels Syſtem ſei eine Vergötterung des Ich, falſch iſt. Kein Denker hat ſo wie er die Perſönlichkeit entwertet. Die Perſönlichkeit iſt ihm wie jedes beſtimmte Sein ein Nichtſein, ein Schein im Prozeſſe des Werdens. Der Widerſpruch iſt der bewegende Lebenspuls, das treibende Prinzip in der dialektiſchen Entwicklung des Abſoluten. Das Menſchenleben iſt ebenſo reſtlos eine Gedankenbewegung wie die ganze Natur. Kein anderer Faktor leitet das Weltgeſchehen als die logiſche Notwendigkeit der abſoluten Vernunft. Die Dialektik iſt die verborgene

Architektonik der Weltentwicklung. Nicht Perſonen, ſondern Gedanken ſind die Quellen, welche alle Geſchichte ſpeiſen. Gedanken, irgendwie in Geſtalt getreten und der Geſellſchaft übergeben, wirken, wie Wellen im Meere, als Bewegungsprinzip für die umliegenden Denkgebilde, das Widerſprechende abſtoßend, das Verwandte anziehend und in dieſer Bewegung enthüllen die Gedanken ihre Konſequenzen. Kein einzelnes Gebilde des Geſchichtslaufes iſt beſtimmt, bleibende Geltung zu behalten, ſondern jedes hat ſeine Exiſtenzberechtigung nur, ſofern es die Vorſtufe zu einem höheren bildet und im Fluſſe des dialektiſchen Prozeſſes verſchwinden muß, um dieſem höheren Platz zu machen. Indem alſo Hegels Philoſophie verſucht, das Leben auf das Denken zu reduzieren, hat es, wie Schlatter richtig bemerkt hat, verdeckt, was dem einzelnen ſeinen Wert und dem Eigenleben ſeine Füllung und Unantaſtbarkeit verleiht.

Weil nun nach Hegel die Grundgeſetze der Natur und Geſchichte identiſch ſind mit der Struktur unſeres Geiſtes, darum ruft er aus: „Alle Rätſel, die je eines Menſchen Herz gequält haben, ſind lösbar. Von der Größe und Macht des Geiſtes kann der Menſch nicht hoch genug denken. Das verſchloſſene Weſen des Univerſums hat keine Kraft in ſich, welche dem Mut der Erkenntnis Widerſtand leiſten könnte. Es muß ſich vor ihm auftun und ſeinen Reichtum und ſeine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genuſſe bringen."

Damit hängt etwas anderes zuſammen, was an Hegels Syſtem als die große Lichtſeite desſelben empfunden wurde, was aber dem Idealismus zur Kataſtrophe geworden iſt: Iſt das, was in Natur und Geſchichte lebt, Geiſt, dann iſt alles, was geſchieht, vernünftig. Alles, was wirklich iſt, iſt vernünftig. Aber die Vernunft arbeitet nicht umſtonſt. Angefangen vom toten Kriſtallkorn, das der Beginn der Selbſtentäußerung des Geiſtes iſt, bis zum erſten Aufflammen des Lebensfünkchens in der erſten Pflanze, von da bis zum Wunder der erſten Empfindung im erſten Tiere, von da einen unendlichen Weg hindurch bis wie ein Blitz das erſte Vernunftlicht aufloderte und ſo der ſich ſelbſt entäußerte Geiſt ſich wieder gefunden hatte, das alles iſt eine Kette notwendiger, vernünftiger Geſchichte des Geiſtes. Alles, was iſt, iſt nur eine Durchgangsſtufe in dieſer weltumſpannenden Arbeit des Geiſtes. Alles iſt gut, und Schmerz und Kampf iſt das allerbeſte. Durch äußerſte Anſpannung ſeiner Kräfte, durch Kampf gegen ſeinen Gegenſatz erhält jedes Ding ſeine höchſte Ausbildung und Reife. Aber dann muß es untergehen, um als Sproſſe auf der Leiter des Fortſchritts zu dienen. Aber das einzelne verſchwindet in den Lebensfluten des gewaltigen Prozeſſes nur, um ein neues unvergängliches Sein innerhalb des Ganzen zu finden. Das Ganze aber, der Geiſt, ſchreitet raſtlos aufwärts, wird immer vollkommener. Die Leidenſchaften der Menſchen zerſtören ſich gegenſeitig. Aber aus allem Getriebe der Weltgeſchichte flammt das Wetterleuchten der Vernunft empor. Einem Rieſen gleich geht die Sonne ihren Weg über alle Kleinlichkeiten der Erde und verkündet den Sieg des Lebens.

Der Staat iſt nach Hegel der gegenwärtige göttliche Wille. Jedes Kulturvolk hat ſeinen Welttag. Aber nach einer gewiſſen Zeit muß es die Fackel einem andern übergeben. In allem Aufbauen und Zerſtören

findet ſich nur ein Sichſelbſtzerſtören des Geiſtes. Hatte Kant gegen den Krieg gepredigt für den ewigen Frieden, ſo ſagt Hegel: Der Krieg iſt ein unentbehrliches Mittel für die Geſundheit der Völker. Alles, was geſchieht, kommt von Gott und iſt Gottes Werk ſelber. Der harte unendliche Kampf endet und muß enden mit dem Sieg des Geiſtes. Was an Schmerz in der Welt iſt, das iſt nur ein Hebel des Fortſchrittes.

Ein Koloſſalgemälde der Welt ſtellt Hegels Syſtem dar, ein Gemälde, wie es ſo roſig und verführeriſch reizend kein Denker vor ihm gezeichnet hatte. Eine Welt, in der nichts als die Herrlichkeit der Vernunft ſich offenbart, wie ſoll die anders als ſelbſt wunderſchön ſein? Hegel hatte damit nur philoſophiſch begründet, was der klaſſiſchen Zeit als Ideal vorgeſchwebt und was unſere Dichter mit glühenden Farben an den Himmel geſchrieben hatten. Man vergeſſe nicht, was der 75jährige Goethe 1824 an Hegel ſchrieb: „Möge alles, was ich noch zu leiſten fähig bin, ſich immer an das anſchließen, was Sie begründet haben und auferbauen.“ Iſt es auch übertrieben, wenn E. von Hartmann behauptete, Hegel ſei das großartigſte Denkergenie, das je die Erde erzeugt habe, ſo iſt auf der andern Seite ebenſo kurzſichtig die heutige Geringſchätzung Hegels. Eucken ſagt mit Recht, ſein Einfluß ſtecke tief, wenn auch oft unerkannt, in der modernen Arbeit, ihren Begriffen und ihren Problemen. Die meiſten Werke des 19. Jahrhunderts über Äſthetik, Kulturgeſchichte, Rechtsphiloſophie ſind von Hegelſchen Gedanken geſpeiſt. Die proteſtantiſche Theologie hat Hegelſche Ideen verbreitet, und Otto Pfleiderer meint, ohne Hegel wären weder Leopold Ranke noch Thomas Carlyle möglich geweſen. Wie dereinſt in Hellas lernte es durch Hegel die Geſchichtſchreibung wieder, durch die Wolken der Geſchichte hindurch die leuchtenden Sterne der Ideen zu finden. Sonſt wäre es nicht möglich, daß an den Univerſitäten der neuen Welt Hegel und der Empirismus noch heute im Kampfe miteinander liegen.

Wenn man aber geſagt hat, Hegels Einfluß auf die europäiſche Geſchichte ſei größer geweſen als der Napoleons, ſo muß man dieſes Wort im Lichte der heutigen Weltlage betrachten. Die heutige Weltgroßmacht, der Sozialismus, der mit ſeinen furchtbaren Fangarmen die Völker umſpannt, verleugnet Hegels Schülerſchaft nicht. Marx' „Kapital“ iſt ganz auf dem Gerüſte Hegelſcher Dialektik aufgebaut. Auch politiſch hat Hegel, der preußiſche Kronphiloſoph, verkündet, in einem geordneten Staatsweſen ſeien die Könige das Tipfelchen auf dem i. Der heutige Zukunftstraum des Bolſchewismus geht auf Hegel zurück, ohne deſſen Syſtem der ſozialiſtiſchen Bewegung des letzten Jahrhunderts die Geſchloſſenheit, die Quelle ihrer Erfolge, gefehlt hätte.

E. v. Hartmann, der ſonſt Hegels Genie ſo hoch feiert, hat leidenſchaftlich gegen die dialektiſche Methode polemiſiert, daß ſie alle feſten Denkbeſtimmungen in einen haltloſen Fluß unaufhörlicher Veränderungen auflöſe, daß dabei das eine ebenſo wahr ſei wie das andere, wenn in demſelben Atemzuge, wo wir einen Satz ausſprechen, derſelbe in ſein Gegenteil umſchlage; daß es unter dieſen Verhältniſſen keinen Sinn mehr habe, über eine Sache zu ſtreiten. Unter den titanenhaften Verſuchen, den Olymp der abſoluten Wahrheit zu ſtürmen, ſei der letzte, verwegenſte,

ſich ſelbſt überſchlagende die Hegelſche Dialektik, die das Weltall mit einem Griff ihrer Arme zu umklammern ſuche und dabei doch nur die Geſpenſter ihrer eigenen Einbildung an die Bruſt drücke. Beſonders ſcharf aber drückt ſich der Hartmannſchüler Drews aus: „Der Hegelſche Gott als ſich ſelbſt bewegender Begriff iſt ein Ungeheuer, das ſich ewig ſelbſt gebiert, um ſich ewig ſelbſt wieder zu verſchlingen. In dieſer verwirrenden Flucht hintereinander herjagender Begriffe, die auftauchen und ſchwinden wie die Töne eines Muſikſtückes ohne Pauſe und ohne Ende; in deſſen ewigem Kommen und Gehen iſt kein Ruhepunkt, kein Felſen, an welchen die erſchöpfte Seele ſich anklammern könnte. Raſtlos wird ſie mit fortgeriſſen, ſie weiß nicht wohin, bis ſie am Ende ſelbſt untertaucht in dem allgemeinen Schwall der dahinrollenden Wogen . . . Der Mangel des Hegelſchen Gottes iſt eben, daß ihm die ruhende Subſtantialität im Sinne eines feſten unveränderlichen Hintergrundes fehlt, auf welchem die Geſchehniſſe der Welt ſich abſpielen. Dies iſt der ruhige Hafen, welcher den irrenden Schiffen in den Stürmen des Lebens winkt, der unverrückbare Ankergrund, das ſich gleichbleibende Eine, in welchem allein das religiöſe Bewußtſein ſeine Beruhigung finden kann. Gott darf als Gott nicht ſelbſt wie bei Hegel in den unruhigen Strudel der Erſcheinung mit hineingeriſſen werden. (I 280.)

Das iſt ganz richtig, trifft aber jeden Pantheismus, am meiſten den der Hartmannſchule. Hegels Gott iſt doch noch tröſtlicher und eher ein Halt für das religiöſe Bewußtſein als der Gott Hartmanns, der ſich aus tranſcendenter Unſeligkeit in den Strudel des Weltprozeſſes ſtürzt, dadurch aber ſeine Lage ſo verſchlechtert, daß alle Vernunft aufgeboten werden muß, ihn wieder zu erlöſen d. h. die Torheit der Weltſchöpfung rückgängig zu machen. Hegel iſt das letzte Wort der Aufklärung. Wenn bei keinem Philoſophen der Weltgeſchichte der unerſchütterliche Glaube an die Allmacht der Vernunft in ſolcher Stärke vorhanden war wie bei ihm, wenn er glaubte, Himmel und Erde, Diesſeits und Jenſeits in das diamantene Netz des Begriffes einfangen zu können, ſo hat er nur zu Ende gedacht, was die Aufklärung wollte, indem er die Kategorien des Verſtandes, denen ſchon Kant Schöpferkraft verliehen hatte, völlig auf den ewigen Thron der Gottheit ſelbſt ſetzte.

Einzigartig iſt jedenfalls die Stelle, mit welcher Hegel ſeine Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie ſchließt, indem er ſein Syſtem als den Gipfelpunkt der ganzen Weltgeſchichte erklärt: „Es iſt eine neue Epoche in der Welt entſprungen. Es ſcheint, daß es dem Weltgeiſte jetzt gelungen iſt, alles fremde, gegenſtändliche Weſen ſich abzutun und endlich [im Syſtem Hegels] ſich als abſoluten Geiſt zu erfaſſen. Der Kampf des endlichen Selbſtbewußtſeins mit dem abſoluten Selbſtbewußtſein, das jenem außer ihm erſchien, geht zu Ende. Das endliche Selbſtbewußtſein hat aufgehört, endliches zu ſein und dadurch andererſeits das abſolute Selbſtbewußtſein die Wirklichkeit erhalten, die es vorher entbehrte. Es iſt die ganze bisherige Weltgeſchichte überhaupt und die Geſchichte der Philoſophie insbeſondere, welche nur dieſen Kampf darſtellt und da an ihrem Ziele zu ſein ſcheint, wo dieſes abſolute Selbſtbewußtſein, deſſen Vorſtellung ſie hat, aufgehört hat, ein fremdes zu ſein, wo alſo der Geiſt

als Geiſt wirklich iſt. Denn er iſt dies nur, indem er ſich ſelbſt als abſoluten Geiſt weiß und dies weiß er in der Wiſſenſchaft."

Das mag noch ſo vermeſſen klingen, es iſt konſequent. Der Rationalismus, welcher die Tiefen des Daſeins zu erklären wähnte, mußte, auf die Spitze getrieben, ſich ſelbſt widerlegen. So iſt Hegels Syſtem der ſtärkſte Beweis, daß die Menſchheit der göttlichen Offenbarung nicht entbehren kann.

Heinrich Scholz ſagt in ſeiner Schrift „Die Bedeutung der Hegelſchen Philoſophie für das philoſophiſche Denken der Gegenwart" (1920), daß Hegel an die Wirklichkeit des Geiſtes und der Ideen mit einer Inbrunſt und Leidenſchaft geglaubt habe wie kein zweiter großer Denker ſeit Plato, daß ſein Idealismus der größte bisher unternommene Verſuch iſt, das Sinnvolle im Wirklichen aufzuweiſen und es ſich mit unerſchrockenem Mute zu voller Gegebenheit zu bringen (59). Dieſe Charakteriſtik trifft auf Leibniz, nicht auf Hegel zu. Engels hat Recht damit, daß das „Kapital" von Marx die reifſte Frucht von Hegels Dialektik iſt, wenn man letztere vom Kopf, auf dem ſie ſtand, auf ihre natürlichen Füße ſtellt. Wenn aber Scholz beifügt (52), Hegel habe die ewige Jugend des Griechentums mit derſelben Plaſtizität erfaßt wie die Größe der Römer und beiden ein ebenſo unerſchütterliches Denkmal geſetzt, wie er über das Chriſtentum das Schönſte und Bedeutſamſte geſagt habe, was über ſein Weſen ſich ſagen laſſe, ſo iſt dieſe Charakteriſtik im Lichte der Kritik des letzten Jahrhunderts völlig ſchief: tatſächlich nimmt Hegel unter jenen, welche die chriſtliche Ideenwelt in der modernen Kulturwelt zerſtört haben, die erſte Stelle ein.

7. Schelling (1775—1854) und der äſthetiſche (objektive) Idealismus.

Während Hegel, welcher eine Zeitlang in Bamberg lebte und ſein Hauptwerk, die Logik, als Gymnaſialrektor in Nürnberg ſchrieb, Kronphiloſoph von Berlin wurde, iſt Schelling, ſein junger Freund, durch ſein Wirken in Würzburg, Erlangen und München mit dem ſpäteren König Ludwig I. von Bayern in Berührung gekommen und hat ſeinen Idealismus mit dem dieſes Fürſten vermiſcht, was viele Eigentümlichkeiten ſeiner Entwicklung erklärt. Schelling, der deutſche Plato, war der Herold der Romantik, und dieſe Periode war unter ſeinen fünf Entwicklungsſtadien die fruchtbarſte, die für uns als Typus des Idealismus vor allem in Betracht kommt. Schellings Wirkſamkeit im deutſchen Idealismus iſt ganz und gar eine künſtleriſche; er warf über das idealiſtiſche Weltbild den Glanz äſthetiſcher Auffaſſung, und wenn man deshalb von Hegel zu Schelling kommt, iſt es, wie wenn eine dürre Heide in das Roſenlicht des Morgenrotes getaucht wird. Trotzdem konnte Hegel in der Vorrede

zur Phänomenologie von Schelling ſagen, ſein Abſolutes ſei wie die Nacht, in welcher alle Kühe ſchwarz ſeien, und er habe nur zwei Farben, Rot und Grün, und male mit erſterer, wenn ein hiſtoriſches Stück, mit letzterer, wenn eine Landſchaft verlangt werde.

Während für Fichte die Natur ſtumm und ſtarr, nur die ſelbſtgeſetzte Schranke des abſoluten Ich war, hatte Schelling, durch Studium der Phyſik und Chemie und durch Leibniz angeregt, frühzeitig den künſtleriſchen Trieb in der Natur entdeckt. Schon 1796 ſchrieb Schelling: „Die Kräfte der chemiſchen Materie ſind ſchon jenſeits der Grenzen des bloß Mechaniſchen. Selbſt rohe Materien, die ſich aus einem gemeinſchaftlichen Medium ſcheiden, ſchießen in regelmäßigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert ſich zuletzt in eine Unendlichkeit, welche zu ermeſſen ſelbſt das gewaffnete Auge nicht mehr fähig iſt. Der ſtete und feſte Gang der Natur zur Organiſation verrät deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichſam ringend, jetzt ſiegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beſchränkteren Formen ſie durchbricht. Es iſt der allgemeine Geiſt der Natur, der allmählich die rohe Materie ſich ſelbſt anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organiſation ſichtbar iſt, bis zur veredelten Geſtalt, die die Feſſeln der Materie abgeſtreift zu haben ſcheint, herrſcht ein und derſelbe Trieb, der nach ein und demſelben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasſelbe Urbild, die reine Form unſeres Geiſtes auszudrücken bemüht iſt.“ (I 386.)

Wie die Natur, ſo führt Schelling bei Begründung der Tranſcendentalphiloſophie aus, in den verſchiedenen Stufen, welche ſie durchläuft, indem ſie ſich zum Bewußtſein emporringt, die ſichtbaren Denkmäler ihres Weges hinter ſich läßt; wie es ohne dieſe Denkmäler ſpäter ihr ſelbſt mit der Vernunft unmöglich wäre, ſich zu reproduzieren, da das tranſcendentale Gedächtnis der Vernunft durch die ſichtbaren Dinge aufgefriſcht werden muß, ſo würde auch das individuelle Ich, welches bewußtlos den Weg zum Bewußtſein zurückgelegt hat, dieſes zurückgelegten Weges ſich nicht mehr erinnern, wenn es nicht die Monumente, die Denkmäler dieſes Weges in ſich fände. Die Philoſophie iſt nichts anderes als eine Anamneſe, eine Erinnerung deſſen, was das Ich in ſeinem vorindividuellen Sein getan und gelitten hat, ein Ergebnis, das nach Schelling mit bekannten platoniſchen Anſichten übereinſtimmt.

Hat ſo Schelling, von ſeinem Vorbild Fichte ſich loslöſend, der Natur eine ſelbſtändige Bedeutung neben dem Geiſte zugeſchrieben und beide Welten als einander völlig parallel und miteinander gleichen Schritt haltend aufgefaßt, ſo poſtulierte er mit Leibniz für dieſe Übereinſtimmung der beiden Welten eine präſtabilierte Harmonie. Statt aber mit Leibniz dieſe Harmonie in einem bewußten Plan einer göttlichen Weisheit zu ſehen, ging er auch in dieſer tiefſten metaphyſiſchen Fundamentierung von dem unbewußten und doch nicht ganz bewußtloſen Schaffen der Kunſt aus und erklärte deshalb die gedachte Übereinſtimmung daraus, daß beide Welten die Erſcheinungen des einen göttlichen Abſoluten ſeien, in welchem die beiden Welten identiſch ſind und aus dem ſie beide reſultieren, der

Geiſt als eine ſichtbare Natur und die Natur als eine mit all ihren Empfindungen und Anſchauungen gleichſam erſtarrte Intelligenz, als Geiſt im Schlafzuſtande.

Dieſe abſolute Identität der Gegenſätze im göttlichen Weltgrunde iſt auch die Urſache, warum aus dem völlig geſetzloſen Spiel der Freiheit, welches jedes einzelne Weſen für ſich treibt, am Ende etwas Zuſammenſtimmendes herauskommt. Das Objektive in allem Handeln iſt etwas Gemeinſchaftliches, durch welches alle Handlungen der Menſchen zu einem harmoniſchen Ziele gelenkt werden, ſelbſt wider ihren Willen durch eine ihnen verborgene Notwendigkeit, durch welche es zum Voraus beſtimmt iſt, daß ſie eben durch das Geſetzloſe des Handelns und je geſetzloſer es iſt deſto gewiſſer eine Entwicklung des Schauſpiels herbeiführen konnten, die ſie ſelbſt nicht beabſichtigen konnten. Den Unterſchied, wie er auch hier gegenüber Leibniz die präſtabilierte Harmonie faßt, drückt Schelling alſo aus: „Wenn wir uns die Geſchichte als ein Schauſpiel denken, in welchem jeder, der daran Teil hat, ganz frei und nach Gutdünken ſeine Rolle ſpielt, ſo läßt ſich eine vernünftige Entwicklung dieſes verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geiſt iſt, der in allem dichtet, und in dem der Dichter, deſſen bloße Bruchſtücke die einzelnen Schauſpieler ſind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen ſchon zum Voraus ſo in Harmonie geſetzt hat, daß am Ende etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun der Dichter unabhängig von ſeinem Drama, ſo wären wir nur die Schauſpieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Iſt er nicht unabhängig von uns, ſondern offenbart und enthüllt er ſich nur ſukzeſſiv durch das Spiel unſerer Freiheit ſelbſt, ſo daß ohne dieſe Freiheit auch er ſelbſt nicht wäre, ſo ſind wir Mitdichter des Ganzen und Selbſterfinder der Rolle, die wir ſpielen. Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Abſolute, d. h. ihr Handeln iſt ſelbſt abſolut, weder frei noch unfrei, ſondern beides zugleich, abſolut frei und eben deshalb auch notwendig.“ (I, 3, 602.)

Gott, der abſolute Weltgrund, kann alſo nur dadurch die vorherbeſtimmte Harmonie des Freien und Notwendigen ſein, daß er ſelbſt weder frei noch notwendig, ſondern von beiden die abſolute Syntheſe iſt. Die Geſchichte iſt eine fortgehende nie ſich erſchöpfende Offenbarung Gottes. Man kann in ihr nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorſehung oder Gott ſelbſt gleichſam ſichtbar iſt. In dieſem Sinne ruft Schelling ganz wie Fichte im Atheismusſtreite aus: „Gott iſt nie. Wäre er, ſo wären wir nicht. Aber er offenbart ſich fortwährend. Der Menſch führt durch ſeine Geſchichte einen fortgehenden Beweis von dieſem Daſein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geſchichte vollendet ſein kann.“

Hat ſo Schelling das Weſen Gottes als Syntheſe von Freiem und Notwendigem beſtimmt; hat er nach Analogie der Kraft den göttlichen Willen dem „ſchönen Drange einer werdenden Natur“ verglichen, „die ſich zu entfalten ſtrebt,“ ſo ſtellt er das pſychologiſche Hauptmittel der Kunſt, die Anſchauung, auch als das eigentliche ſubjektive Prinzip der Gotteserkenntnis auf: „Uns allen wohnt ein geheimes wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechſel der Zeit in unſer innerſtes, von allem,

was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbſt zurückzuziehen und da unter der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuſchauen. Dieſe Anſchauung iſt die innerſte, eigenſte Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer überſinnlichen Welt wiſſen und glauben. Dieſe Anſchauung zuerſt überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne iſt, während alles Übrige nur erſcheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterſcheidet ſich von jeder ſinnlichen Anſchauung dadurch, daß ſie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt iſt, deſſen Freiheit von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtſeins hinreicht." (I, 1, 318.) Dieſe Anſchauung iſt identiſch mit dem abſoluten Wiſſen d. h. mit Gott ſelbſt. Deshalb kleidet Schelling dieſelbe in groteske Bilder: „In dieſem Moment der Anſchauung ſchwindet für uns Zeit und Dauer dahin. Nicht wir ſind in der Zeit, ſondern die Zeit oder vielmehr nicht ſie, ſondern die reine abſolute Ewigkeit iſt in uns . . . Wir erwachen aus der intellektuellen Anſchauung wie aus dem Zuſtande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion d. h durch abgenötigte Rückkehr zu uns ſelbſt."

So gewinnt Schelling den eigenartigen ontologiſtiſchen Standpunkt, der wieder an Leibniz anklingt: „Weit entfernt, daß es kein Wiſſen vom Abſoluten gibt, iſt gerade das Abſolute oder Gott der einzige unmittelbare Gegenſtand der Erkenntnis, alle andere Erkenntnis dagegen nur mittelbar." (I 6, 151.) „Wer daher jenes Licht, das in der Idee des Abſoluten und nur in ihm leuchtet, einmal gekoſtet hat, und welches zu beſchreiben jede menſchliche Sprache zu ſchwach iſt, der wird alle Verſuche, es durch Glauben, Ahnung, Gefühl oder welche Namen man dazu erfinden möge, auf das Individuelle des Individuums zurückzuführen, als jenem ganz unangemeſſen betrachten müſſen." (I 6, 27.) „Die abſolute Form iſt uns als die lebendige Idee des Abſoluten einverleibt, ſo daß unſere Erkenntnis in ihm und es ſelbſt unſere Erkenntnis iſt und wir in ihm ſo klar zu ſehen vermögen als wir in uns ſelbſt ſehen und alles in einem Lichte erblicken, gegen welches jede andere, beſonders aber die ſinnliche Erkenntnis tiefes Dunkel iſt." (I, 4, 404.) „Dieſe ewige, dem Abſoluten ſelbſt gleiche Form iſt der Tag, in welchem wir jene Nacht und die in ihr verborgenen Wunder begreifen, das Licht, in dem wir das Abſolute klar erkennen, der ewige Mittler, das allſehende und alles offenbarende Auge der Welt, der Quell aller Weisheit und Erkenntnis." (405.)

Dieſe lebendige Alleinheit in der abſoluten Identität des göttlichen Weſens, welches alle Pracht des Seins ausſtrahlt und die Strahlen wieder in ſich auffängt, preiſt Schelling mit überſchwenglicher Begeiſterung: „Dieſes ewige Band der Selbſtoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche ins Endliche und hinwiederum dieſes in jenem aufgelöſt iſt, iſt das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der weſentlichen Liebe, welche allein durch den Gegenſatz zur Einheit mit ſich ſelbſt dringt oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes . . . Jenes Wunder des Daſeins oder das göttliche Leben als ein aktuelles und im vollſten Sinne wirkliches erkennen, heißt allein Wachen. Alles andere iſt Traum, Bild oder

völliger Todesſchlaf, iſt Wiſſenſchaft weder Gottes noch der Dinge. Denn wie möchte Gott erkannt werden ohne das, deſſen Fülle er in ſeiner Exiſtenz iſt, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle iſt?" (I, 7, 58.)

Das iſt nun durchaus der Grundgedanke Spinozas, aber nicht in mathematiſchen Formeln, ſondern im Bilde des künſtleriſchen Schaffens durchgeführt. Hierin wurzelt auch Schellings Gegenſatz zu dem nüchternen Verſtandesmenſchen Hegel. Haym in ſeiner intereſſanten Schrift „Die romantiſche Schule" erblickt in Schellings Syſtem eine Kodifikation des Geiſtes der Romantik überhaupt. Schelling hat nach ihm die ganze Denkweiſe der Romantik in einem objektiven Syſtem zum Abſchluß gebracht. „Mit der Proklamierung des Weſens der Kunſt und Poeſie als des abſoluten Weſens war für unſeren Gedankenpoeten die Aufgabe ganz von ſelbſt gegeben, die ganze Welt unter die Formel der Kunſt, die Entwicklung ihres Inhalts unter die Formel der Genieproduktion zu ſtellen." (650.)

Schelling ergreift den höchſten Gegenſtand der Erkenntnis, das Göttliche, mit einem Griffe, der intellektuellen Anſchauung, die er das höchſte und einzige Organ der Philoſophie nennt. Bei Hegel iſt die Anſchauung nur der Ausgangspunkt. Erſt auf dem langen Wege der Dialektik, welcher in der Phänomenologie dargeſtellt wird, muß die höchſte Frucht des Erkennens mühſam gewonnen werden. Aus einer künſtleriſch erregten Zeit heraus, und namentlich durch den Genius Goethes getragen, ſuchte Schelling die ganze Wirklichkeit zu verklären. Die Natur iſt nicht bloß das Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung, ſondern dieſe Schöpfung ſelbſt; ſie iſt nicht nur die Erſcheinung oder Offenbarung des Ewigen, ſondern das Ewige ſelbſt. Was wir Natur nennen, iſt ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verſchloſſen liegt. Doch könnte das Rätſel ſich enthüllen, würden wir die Odyſſee des Geiſtes darin erkennen, der wunderbar getäuſcht ſich ſelber ſuchend ſich ſelber flieht. Denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie der geiſtige Sinn durch die Worte, wie durch halb durchſichtige Nebel das Land der Phantaſie, nach dem wir trachten. Dem einen iſt die Natur nur ein totes Aggregat einer Menge von Gegenſtänden, wie in einer Wüſte die Sandkörner und auf einem Felſengebirge die Steinmaſſen nebeneinander liegen. Dem anderen iſt ſie nur der Ackerboden, aus dem er Nahrung und Unterhalt ſchöpft. Dem begeiſterten Forſcher iſt die Natur die heilige, ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werktätig hervorbringt. „Das gottgleiche All iſt nicht allein das ausgeſprochene Wort Gottes (natura naturata), ſondern ſelbſt das ſprechende (natura naturans); nicht das erſchaffene, ſondern das ſelbſt ſchaffende und ſich ſelbſt offenbarende auf unendliche Weiſe."

Wie die Natur, iſt auch die Geſchichte ein Kunſtwerk, ein vom Geiſte Gottes gedichtetes Epos, deſſen Held die Menſchheit iſt, die ſich durch die Natur hindurcharbeitet auf allen Stufen, bis ſie zur höchſten, zum Geiſte kommt und hier fähig wird, Gott zu ſchauen und zu ihrem Ausgangspunkte zurückzukehren, der Sonne der Geiſter, die ſich durch ihr eigenes ungetrübtes Licht verborgen hält, gleichwie die elektriſche Kraft nicht ſichtbar iſt und doch die wunderbare Lichtwelt ausſtrahlt. Der in Natur

und Geſchichte ſchaffende Gottesgeiſt wird vom Menſchen vermittelſt der intellektuellen Anſchauung unmittelbar in dieſer ſeiner Künſtlerwerkſtätte geſchaut, nicht erſt durch einen langen, mühſamen Ermittlungsprozeß als abſtraktes Schemen dialektiſch herausdeſtilliert.

Die Geſchichte iſt ein Gang zu Gott hin. Jedes einzelne Ereignis im Leben der Perſonen wie der Völker wird von den Lebensfluten des Ganzen emporgetragen. Über allem Kämpfen und Ringen der Menſchen ſteht der Weltgeiſt als Genius.

Iſt ſo die Natur und Geſchichte nichts anderes als künſtleriſches Schaffen des göttlichen Geiſtes, ſo iſt die Kunſt die Löſung aller Rätſel. Der Künſtler iſt der Prieſter, der uns das höchſte erſchließt; der das Gedicht enträtſelt, in dem die Natur in ſo geheimen, wunderſamen Lauten zu uns redet. Die Kunſt iſt, indem ſie uns den Zugang zu den letzten Tiefen der Wirklichkeit öffnet, die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal exiſtieren würde, uns von der Realität des Höchſten überzeugen müßte. Die Kunſt eröffnet uns den Blick in das Allerheiligſte, wo in einer Flamme brennt, was in Geſchichte und Natur in Millionen Funken zerſplittert iſt. Die Kunſt iſt im Kleinen, was die Natur im Großen iſt, ſchöpferiſche Darſtellung des Unendlichen in dem Schönen, in welchem das Ideal Fleiſch und Blut, einen Leib annimmt.

Eucken bemerkt, der ältere Goethe habe bekannt, daß ſeiner früheren Naturauffaſſung die Anſchauung der zwei großen Triebräder der Natur, der Begriff von Polarität und Steigerung gefehlt habe, und niemandem ſei Goethe für dieſe Weiterbildung mehr verſchuldet als Schelling. In einem anziehenden Büchlein „Vernunft und Wiſſenſchaft“ hat Hermann Bahr uns jüngſt Goethes Wahrheitsbegriff vorgeführt und zwar im Anſchluß an Hildebrands und Chamberlains Ausführungen über Goethes Geniebegriff, welcher ſich ganz weſentlich von jenem der „Genieperiode“ unterſcheidet: Nach Goethe kann die Wiſſenſchaft nur dann in das tiefere Reich der Wahrheit eindringen, wenn ſie ſich zur Kunſt erhebt, wenn der Geiſt zum ſchaffenden Spiegel wird, wie es im Fauſt heißt, d. h. nicht bloß die ſeeliſche Welt abſpiegelt, ſondern ſchaffend ſie bearbeitet, wenn er „mit dem Komplex von Geiſteskräften, die man Genie zu nennen pflegt, dem gewiſſen und unzweideutigen Genie der Natur entgegendringt,“ „in die Natur und das heilige Leben derſelben mit allen liebenden, verehrenden, frommen Kräften eindringt.“ In den Geſprächen mit Eckermann ſagt Goethe: „Jede Produktivität höchſter Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt, ſteht in niemandens Gewalt und iſt über aller irdiſchen Macht erhaben. Dergleichen hat der Menſch als unverhoffte Geſchenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat. In ſolchen Fällen iſt der Menſch oftmals als ein Werkzeug der höheren Weltregierung zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einfluſſes. Ich ſage dies, indem ich erwäge, wie oft ein einziger Gedanke ganzen Jahrhunderten eine andere Geſtalt gab.“ Ein anderes Mal äußert Goethe: „Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den toteſten Stoff durch Vermählung mit

der Idee zu beleben, iſt die ſchönſte Bürgſchaft unſeres überſinnlichen Urſprungs. Der Menſch, wie ſehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tauſend und abertauſend Erſcheinungen, hebt doch den Blick forſchend und ſehnend zum Himmel auf, der ſich in unermeſſenen Räumen über ihm wölbt, weil er es tief und klar in ſich fühlt, daß er ein Bürger jenes Reiches ſei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermöchten. In dieſer Ahnung liegt das Geheimnis des ewigen Fortſtrebens nach einem unbekannten Ziel. Es iſt gleichſam der Hebel unſeres Forſchens und Sinnens, das zarte Band zwiſchen Poeſie und Wirklichkeit." (Bahr 23.)

Goethes Anſchauung iſt alſo, daß der Menſch ins Reich der Wahrheit eindringt nicht durch Wiſſen, ſondern durch ein Tun, welches unbewußt ſich vollzieht, da das Bewußtſein des eigenen Tuns die Monade lähmt und gegen den creator spiritus abſchließt. In dieſem unbewußten Schaffer der Kunſt ſtürzt das göttliche Licht in die Seele, und dein Empfangen iſt dein höchſtes Schaffen. In dieſem Sinn nennt Goethe den kirchlichen Hymnus Veni sancte spiritus einen Appell an das Genie.

Dieſe Auffaſſung des Genies iſt an Schelling angelehnt. Im Genius gelangt nach Schelling das Wirken der ſchaffenden Naturkraft zum Ausdruck. Aus dem Ganzen der Natur und der Anſchauung der Gattung heraus entſpringt das Schaffen des bildenden Künſtlers, wie auch im wahren Dichter ſein Volk, ja die Menſchheit dichtet und in der Mythologie die Gottesverehrung vergangener Geſchlechter ſich verkörpert.

Goethe ſelbſt hat ja ſchon früh den Einfluß Schellings auf ihn zugeſtanden. „Schelling von der Weltſeele beſchäftigt unſer höchſtes Geiſtesvermögen" ſagt er in den Tag- und Jahresheften 1798. Schelling denkt ſich den ewigen Schöpfungsakt ſelbſt als Kunſtwerk. „Der erſte Anfang der Schöpfung," ſagt er in der Freiheitslehre, „iſt die Sehnſucht des Einen, ſich ſelbſt zu gebären oder der Wille des Grundes. Es iſt kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloſer, der nach blinder, mechaniſcher Naturnotwendigkeit ſich bewegte, ſondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Luſt, und am eheſten dem ſchönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die ſich zu entfalten ſtrebt und deren innere Bewegungen unwillkürlich ſind, ohne daß ſie ſich doch in denſelben gezwungen fühlte." „Jedem Dinge ſteht ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verſtande entworfen iſt. Aber wodurch geht dieſer Begriff in die Wirklichkeit und Verkörperung über? Allein durch die ſchaffende Wiſſenſchaft, welche mit dem unendlichen Verſtande ebenſo notwendig verbunden iſt wie in dem Künſtler das Weſen, welches die Idee unſinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches ſie verſinnlicht darſtellt." „Die Nachahmung der Natur, als ſei ſie ein ſtummes Bild, führt nur zu toten Abbildern und wendet ſich dem Häßlichen zu. So vermochten jene älteren roheren Völker, die in der Natur nichts Göttliches ſahen, nur Götzen aus ihr hervorzuholen, indeſſen den ſinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Weſens fühlten, aus der Natur wahrhafte Götter entſtanden."

Man wird unwillkürlich an Schelling erinnert, wenn man bei Goethe den ſchmerzlichen Bruch mit ſeinem Freunde Jakobi ſieht, weil dieſer das

Göttliche nicht in der Natur, ſondern nur hinter und über ihr finden wollte und ſagte, daß die Natur das Göttliche verberge. Oder wenn Fauſt in das Reich der Ideen, der reinen Formen hinabſteigt, um die ewigen Geſtalten des klaſſiſchen Altertums heraufzuholen, in das Unbetretene, in das Reich der Mütter, wo die Ideen als die ſchöpferiſchen Kräfte der Natur wirken, während dieſe Urbilder zu neuem, durchgeiſtigtem Leben erſtehen in der bildenden Kunſt und in dem idealen Schaffen des Dichters.

Da alſo für Schelling (wie für Goethe) Natur und Geſchichte nicht Erſcheinung des Ewigen, ſondern das Ewige ſelbſt iſt, ſo mußte, wie ſchon Strauß bemerkte, ſeine Kritik am Chriſtentum, welche tatſächlich weit radikaler iſt, als jene von Hegel, weil er z. B. Chriſtus nicht mit Fichte als Wunder anerkennen, ſondern reſtlos aus den Bildungselementen ſeiner Zeit verrechnen wollte, als inkonſequent erſcheinen. Ja ſeine ganze Auffaſſung des Individuellen mußte als inkonſequent erſcheinen. Erſt bei Schelling hatte nämlich der Kantiſche Gedanke jene Wendung genommen, welche den Perſönlichkeitsbegriff nicht bloß wie Fichte aus Gott, ſondern auch aus der Natur und Geſchichte ausſchaltete. Es hatte ihn dabei offenbar jenes Empfinden geleitet, welchem Goethe in den „Zahmen Xenien" (6) Ausdruck verlieh:

„Was ſoll euer Hohn
über das All und Eine?
Der Profeſſor iſt eine Perſon,
Gott iſt keine."

Allein trotzdem ſtimmte ſeine Auffaſſung des Individuellen nicht mit dem Grundgedanken, daß die Natur nicht Erſcheinung des Abſoluten, ſondern dieſes ſelbſt ſei, nicht mit ſeiner Entwertung des Individuellen; dieſe Auffaſſung erſchien Strauß nur als ein umgefärbter Reſt aus Fichte, deſſen Ich die entgegenſtehende Wirklichkeit für eine tote Maſſe nahm, in welche das Subjekt erſt Form und Verſtand durch ſeine Bearbeitung hineinzubringen habe. Da für Schelling wie Natur und Geſchichte überhaupt, ſo auch die Geſchichte der Religion ein Gedicht des göttlichen Geiſtes iſt, da ihm alſo auch in dieſer Beziehung das Abſolute philoſophiſch ein unmittelbares iſt, durfte er über die Geſchichte und das Dogma nicht hinausſchreiten, um außer und über demſelben die Wahrheit dialektiſch zu konſtruieren, wie er es tatſächlich gleich Hegel tat, ſondern durch eine Art von Clairvoyance mußte er in der heiligen Geſchichte ſelbſt unmittelbar die Wahrheit erfaſſen.

Dieſe Konſequenz ſcheint Schelling gezogen zu haben, ſeit er von Würzburg nach München berufen, unter Baaders Einfluß Plato mit dem Schuſter von Görlitz, Jakob Böhme vertauſchte und als das Hauptziel ſeiner poſitiven Philoſophie ſich ſteckte, enger an das bibliſch und kirchlich Gegebene ſich anzuſchließen; hat er doch von da ab den weltgeſchichtlichen Schritt getan, der die Kataſtrophe des Idealismus einleitete, daß er den Grund der Exiſtenz des Endlichen und Unendlichen nicht mehr im Denken, ſondern im Willen finden wollte und zwar im freien Willen. Damit beginnt die vorgebliche theiſtiſche Periode Schellings,

welche dieſer ſelbſt verkündete als die ſtarke Philoſophie, die mit dem Leben ſich meſſen kann, die weit entfernt, dem Leben und ſeiner ungeheuren Realität gegenüber ſich ohnmächtig zu fühlen oder auf das traurige Geſchäft der Negation beſchränkt zu ſein, ihre Kraft aus der Wirklichkeit ſelbſt nimmt. In der philoſophiſchen Welt wurde dieſe Periode als Ausfluß charakterloſer Schwachköpfigkeit beurteilt. Beides iſt einſeitig. Schwegler findet mit Recht etwas unbeſtreitbar Großartiges in Schellings Unternehmen, in ſeinem letzten Werke den ganzen Prozeß der Welt als Selbſtvermittlung Gottes mit ſich zu begreifen. Allein, damit iſt eben ſchon der pantheiſtiſche Gedanke ausgeſprochen, wenn auch Schelling in der Kunſt, dieſen Gedanken mit chriſtlichen Vorſtellungsformen auszuſtatten, den rechten Flügel der Hegelſchule noch weit überflügelt hat. Von einer wirklichen Annäherung an den Theismus finden wir auch bei dem alten Schelling keine Spur. Er hat als früherer Theologe den reformatoriſchen Gedanken von Gott als dem Urheber des Böſen zu Ende gedacht, indem er ganz pantheiſtiſch ſagt, das Böſe ſtamme aus dem Urgrunde in Gott, aus dem, was ungöttlich in Gott iſt. Böſes und Gutes ſind nur zwei Seiten ein und desſelben Dinges; was in Gott in harmoniſcher Einheit iſt, das ſondert ſich im menſchlichen Leben in Gegenſätze, ohne die nichts beſtehen kann. Die Seele alles Haſſes iſt die Liebe. Damit die Liebe ſiege, treten die Gegenſätze in der Erſcheinung auseinander. In dieſem Gegenſatze liegt zugleich Gottes und unſere Freiheit: „Freiheit aber iſt unſer höchſtes, unſere Gottheit. Dieſe wollen wir als die letzte Urſache aller Dinge.“ (Zitiert nach Haſſe 270.) Damit iſt doch klar geſagt, daß die Freiheit nicht im Willen des Grundes, alſo in Gott ſich entfalte, ſondern erſt im Willen der Liebe, alſo im Reich der Gegenſätze, in der Welt, wie Schelling auch früher in der Freiheitslehre ſagte.

Tatſächlich hat Schelling nicht den chriſtlichen Perſönlichkeitsbegriff wieder hergeſtellt, ſondern den letzten verhängnisvollſten Schritt zu ſeiner Entwertung getan. Der Wille, bei Fichte das Reinſte und Heiligſte, iſt bei Schelling in der Quelle vergiftet. Was Schelling ſich unter göttlicher Perſönlichkeit denkt, wird deutlich an ſeiner Trinitätslehre. Nach ihr iſt die Weltſchöpfung ein Urzufall; Gott geſtaltet ſich (ein Gedanke Böhmes) zum Stoff oder Voranfang der Schöpfung. Die vollkommene Geburt des Sohnes fällt mit dem Ende der Schöpfung zuſammen, das heißt alſo: Sohn und Welt ſind identiſch, die charakteriſtiſche Formel des modernen Pantheismus. Die Trinität wird aber bei Schelling geſprengt, indem der Urmenſch als vierter Gott erſcheint, als gewordener Gott, der zwiſchen Vater und Sohn ſich eindrängt, ſich der zeugenden, väterlichen Potenz bemächtigt, auch den Geiſt an ſich reißt und damit die göttlichen Potenzen entgöttlicht. Durch den Fall des Urmenſchen iſt der göttliche Sohn vom Vater unabhängig geworden. Das moderne Empfinden iſt geneigt, darin hellen Unſinn zu ſehen. Allein es iſt nur eine raffinierte Art, die chriſtliche Sprache als Hülle für den pantheiſtiſchen Gedanken zu formen. So ſagt denn auch Schelling ausdrücklich in der Philoſophie der Mythologie, ſeinem letzten (poſthumen) Werke, der wiſſenſchaftliche Theismus ſetze den Pantheismus voraus: „Daß bei Gott allein das Sein und daher alles Sein

nur das Sein Gottes ist, diesen Gedanken läßt sich weder die Vernunft, noch das Gefühl rauben. Es ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen. Selbst die starre, leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüter und zwar nicht auf die seichtesten ausgeübt hat, ganz und gar jenem Grundgedanken, der in ihr allein noch sich findet." (11, 2, 40.)

Nach einer anderen Richtung wurde Schelling entscheidend für die Geschichte bezw. den Zusammenbruch des Idealismus. Er selbst rühmt sich, daß er durch seine Wendung zum Voluntarismus den Fehler der neueuropäischen Bildungsepoche aufgehoben habe, welcher die Grundlage aller Größe und Schönheit gemangelt habe. Gerade in seiner feinen künstlerischen Beobachtung entdeckte er mitten im Optimismustraum des klassischen Zeitalters den Schleier der Schwermut auf dem Antlitz der ganzen Natur, den Zug tiefen Schmerzes auf dem Angesicht der Tiere, die hohe und edle Trauer, durch welche die Kunst, auch die hellenische, ihre höchsten Hervorbringungen geadelt hat. „Die Natur trauert wie der Mensch um ein verlorenes Gut." Indem Schelling diese Tatsache auf den Willen zurückführte, stand er an der Türe des Christentums. Indem er diese Zurückführung bis zum letzten metaphysischen Grund alles Seins ausdehnte, machte er Christentum und Theismus in der Wurzel unmöglich.

Dies ist auch der Gesichtspunkt, von dem aus sich verhältnismäßig früh eine tiefe Umwandlung in Schellings Denken vollzog. Er, der den Begriff des unendlich fortschreitenden Prozesses in die moderne Philosophie zuerst eingeführt hatte, wurde an diesem Gedanken irre und zwar aus einer weit tieferen Erwägung heraus, als Nietzsche später daran bis zum Wahnsinn irre geworden ist. Seit der Schrift „Philosophie und Religion" 1804 nahm er an, daß der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen nicht ein Prozeß, sondern eine Katastrophe sei. Der Grund der Erscheinungswelt ist daher von jetzt an im Gegensatz zu den drei vorausgegangenen Perioden der Natur-, Transcendental- und Identitätsphilosophie, wo ihm die Natur geronnener Geist, Geist im Schlafzustande gewesen war, in einem Abfall des Geistes vom Absoluten zu suchen; aus diesem Abfall geht die Seele hervor, die in ihrer Loslösung von Gott nur Scheinbilder hervorbringt, Vorstellungen der Einbildungskraft, in welchen sich ihr eigenes Wesen spiegelt. Welch gewaltiger Unterschied gegen die frühere Auffassung der Natur als des Göttlichen selbst! Daher läßt Schelling jetzt nicht mehr die Menschheit sich allmählich aus der Dumpfheit der Instinkte zur Vernunft emporarbeiten, sondern betrachtet sie als herabgesunken aus dem Paradiese höherer Bildung. Die Geister müssen sich durch die Natur als die Sphäre des Abfalls hindurcharbeiten, in ihr durch alle Stufen der Endlichkeit sich besondernd, bis sie zuletzt im Ich die äußerste Stufe des Abfalls erreichen, hier aber Gott schauen und zur Identität der Gegensätze zurückkehren. Die Mythologie wird für Schelling von jetzt an das größte Kunstwerk, die schaffende Völkerpsychologie. Namentlich aus der Prometheussage deduziert er in seiner Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit" 1809 sein System: „Prometheus ist in seinem Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend dasselbe Schicksal

erduldet, mit Klammern eiſerner Notwendigkeit an den ſtarren Felſen einer zufälligen, aber unentrinnbaren Wirklichkeit angeſchmiedet und hoffnungslos den unheilbaren Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daſein vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende unwiderrufliche Tat entſtanden iſt."

Als der wahre Grundſtoff des Lebens erſcheint ihm jetzt das Schreckliche. Alles was lebt, wird nur in heftigem Streit empfangen und geboren. Die meiſten Kinder der Natur ſind Kinder der Angſt, des Schreckens, der Verzweiflung. In dem einzigen Falle, wo wir ſelbſt Zeugen einer urſprünglichen Erſchaffung ſind, wird die erſte Grundlage des künftigen Menſchen nur in tötlichem Streit, ſchrecklichem Unmut, bis zur Verzweiflung gehender Angſt ausgebildet. Alſo muß es auch bei der erſten Ausbildung des Weltſyſtems ſein (I, 8, 322). Gott thront über einer Welt voll Schrecken, und nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen iſt, kann er der Fürchterliche heißen. Die Bitterkeit iſt das Innere alles Lebens, der tiefe in allem Leben liegende Unmut, die unzerſtörbare Melancholie des Lebens, ohne die es keine Wirklichkeit gibt, iſt das Gift des Lebens, das überwunden ſein will und ohne das es einſchlummern würde. Es iſt ein Schmerzensweg, den das Weſen, welches in der Natur lebt, auf ſeinem Hindurchgehen durch dieſe zurücklegt. Erſt im menſchlichen Bewußtſein kommt der Weltwille zur Ruhe. Daher ſtrebt er nach dem Menſchen als ſeinem letzten Worte. Dieu est fou de l'homme. Der Weltprozeß iſt ein Zuſichkommen Gottes im Menſchen.

Damit iſt der Weg für Schopenhauer geebnet. Es bedurfte nur der primitiven Wahrnehmung, daß der Weltſchmerz im menſchlichen Bewußtſein am höchſten geſteigert iſt, um die beiden Pole des Syſtems umzukehren. Nicht mehr im Menſchen liegt dann die Erlöſung Gottes vom Zuſtande der tranſcendenten Unſeligkeit, ſondern der Zuſtand der Tranſcendenz, die Weltvernichtung, iſt das Ziel der Erlöſung, wie Schopenhauer und Hartmann folgerten.

Hegel und Schelling in ſeiner von der klaſſiſchen Zeit mit ſoviel Enthuſiasmus aufgenommenen urſprünglichen Philoſophie, dem glänzenden Produkte ſeiner Jugendzeit, hatten ein Weltbild gezeichnet, bei deſſen Betrachtung der Leſer ausrufen muß: Wenn es nur ſo wäre, dann wäre die Welt ein Paradies. Iſt die Menſchengeſchichte nur ein Strom, in deſſen Grunde lauter Goldſand und Perlen der Vernunft und Schönheit ruhen; iſt die Natur nur eine Kunſtwerkſtätte, in der Gottes Geiſt Tag und Nacht arbeitet, um das Schöne in allen erdenkbaren Formen zum Genuſſe anzubieten, dann brauchen wir keinen Erlöſer; dann geht es auch ohne ihn, wie Kant gemeint hatte.

Allein nun kam die große Frage: Entſpricht das Weltbild des abſoluten Idealismus der Wirklichkeit? Bei Schelling, welchem „der Untergang des Glanzes der alten Welt, der edelſten Menſchheit, die je geblüht und deren Wiederkehr nur ein ewiger Wunſch" ſei, ſo ſchmerzlich vor der Seele ſtand, brach der Zweifel, wie wir ſahen, zuerſt durch. Und dieſer Durchbruch, welcher das alt- und neuklaſſiſche Weltbild zu zerſtören drohte, war es, warum er vom „denkenden Deutſchland" geächtet

wurde. Namentlich Heine verlieh dieſer Stimmung Ausdruck über den einſtigen Lichtmenſchen, der am lauteſten die Heiligung der Natur und die Einſetzung des Menſchen in ſeine Gottesrechte verkündet habe und der nun abtrünnig geworden ſei und den Altar verlaſſen habe, den er eingeweiht; ihn, den die öffentliche Vernunft herabgeſtoßen vom Thron des Gedankens, ſah Heine als armſeliges Mönchlein in München, das ſeinen pfäffiſchen Charakter ſchon im Namen trage, geſpenſtiſch herumſchwanken, ein jammervolles Bild heruntergekommener Herrlichkeit, handlangernd in der Jeſuitenhöhle, wo Geiſtesfeſſeln geſchmiedet werden. Daß Schellings neue Richtung nicht zum Chriſtentum hinführte; daß Schellings Gott, der „die Torheit begangen, die Welt zu erſchaffen", nicht der chriſtliche ſei, wußte auch Heine. Aber Schelling hatte das Steinchen ins Rollen gebracht, welches das Weltbild der Renaiſſance zertrümmern ſollte.

Man hat ſich theiſtiſcherſeits zu leicht irre führen laſſen durch die Beteuerungen Schellings, daß er den Theismus, die Perſönlichkeit Gottes wiederherſtellen wolle: „Verbreitet über den ganzen, menſchlich verbreiteten Teil der Erde, befeſtigt durch göttliche Anſtalten, durch Gebräuche, Sitten und Geſetze iſt der Theismus das Syſtem der Menſchheit, der öffentliche Glaube aller Verfaſſungen, in denen Recht und Ordnung wohnt. Dieſe Allgemeinheit und Öffentlichkeit des Theismus erregt aber nur um ſo dringender den Wunſch, ja die Forderung, ihn zum Mittelpunkt aller menſchlichen Einſichten zu machen, alſo ihn ſo lange ſelbſt als Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Forſchung zu betrachten, als nicht alle Erkenntniſſe von ihm durchdrungen und mittelbar oder unmittelbar mit ihm in Bezug geſetzt ſind." (I, 8, 83.) „Es iſt Angelegenheit der Menſchheit, daß jener Glaube, der bis jetzt bloß Glaube war, in wiſſenſchaftliche Erkenntnis ſich verkläre." (55.) „Das Daſein Gottes als perſönlichen Weſens iſt der Wiſſenſchaft höchſter und letzter Gegenſtand, das Ziel ihres Strebens, nach dem ſie zu allen Zeiten gerungen hat." „Wer behauptet, daß jenes Ziel nicht nur etwa jetzt oder in den nächſten Zeiten, ſondern ſchlechthin und an ſich unerreichbar iſt, der nimmt allen wiſſenſchaftlichen Bemühungen ihre höchſte, letzte Richtung. Von dem Augenblick an, da der Gegenſtand hinweggenommen wäre, durch den allein der menſchliche Geiſt wahrhaft außer ſich geſetzt und über ſich ſelbſt gehoben wird, ginge die Weisſagung in Erfüllung, daß der menſchliche Geiſt nichts mehr erkennete als Geſpenſter." (55.)

Nichts hat den Kampf des Leibniz gegen Deskartes glänzender gerechtfertigt als die Tatſache, daß Schelling in ſeiner Freiheitslehre, der vorletzten Periode ſeiner Philoſophie, auf die von Leibniz ſo heftig bekämpfte Lehre, daß der Wille das Letzte und Höchſte in Gott und außer dem Willen nichts in Gott ſei, zurückgriff: „Wollen iſt Urſein und auf dieſes allein paſſen alle Prädikate desſelben, Grundloſigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbſtbejahung. Die ganze Philoſophie ſtrebt nur dahin, dieſen höchſten Ausdruck zu finden." (I, 7, 350.)

Glänzend hatte ſchon Leibniz bewieſen, daß auf dieſem Standpunkt der Pantheismus unentrinnbar ſei. Dies beſtätigte ſich bei Schelling. Er trug einen Gegenſatz in Gottes Weſen ein. Der Grund in Gott iſt Wille,

in dem noch kein Verſtand iſt, nicht ein bewußter Wille, ſondern ein ahnender Wille, deſſen Ahnung der Verſtand iſt (359). Schelling erläutert dieſen Gegenſatz mit der Analogie der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur: „Die Schwerkraft geht vor dem Lichte her als deſſen ewig dunkler Grund, der ſelbſt nicht aktiv iſt, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Exiſtierende) aufgeht.“ „Alle Geburt iſt Geburt aus Dunkel ins Licht; das Samenkorn muß in die Erde verſenkt werden und in der Finſternis ſterben, damit die ſchönere Lichtgeſtalt ſich erhebe und am Sonnenſtrahl ſich entfalte. Der Menſch wird im Mutterleibe gebildet, und aus dem Dunkeln des Verſtandloſen (aus Gefühl, Sehnſucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachſen erſt die lichten Gedanken. So alſo müſſen wir die urſprüngliche Sehnſucht (in Gott) uns vorſtellen, wie ſie zwar zu dem Verſtand ſich richtet, den ſie noch nicht erkennt, gleichwie wir in der Sehnſucht nach unbekanntem, namenloſem Gut verlangen, und ſich ahnend bewegt als ein wogend wallend Meer, der Materie des Plato gleich, nach dunklem, ungewiſſem Geſetz unvermögend etwas Dauerndes in ſich zu bilden. Aber entſprechend der Sehnſucht, welche als der noch dunkle Grund die erſte Regung göttlichen Daſeins iſt, erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung, durch welche Gott ſich ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vorſtellung iſt zugleich der Verſtand, das Wort jener Sehnſucht, in dem Sinne, wie man ſagt: das Wort des Rätſels“ (360).

Daß in all dem reiner Pantheismus ſich widerſpiegelt, gibt Schelling indirekt ſelbſt zu, indem er behauptet, daß Gott nicht Perſönlichkeit ſei ohne den Weltprozeß, daß die Perſönlichkeit nur durch das Band Gottes mit der Natur begründet iſt, daß der Weltprozeß die Bewußtwerdung Gottes iſt.

Darüber iſt nun Schelling auch in der letzten Periode, der ſogenannten poſitiven Philoſophie von 1834 an nicht hinausgekommen. Klar iſt in derſelben nur ſein Bruch mit dem abſoluten Idealismus. „Ein Gott, deſſen höchſte Kraft oder Lebensäußerung nur im Denken oder Wiſſen beſteht, außer dem alles andere nur noch ein leeres Schematiſieren ſeiner ſelbſt iſt; eine Welt, die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts iſt, ein Schatten von dem Schatten, Menſchen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten ſind; ein Volk, das in gutmütigem Streben nach ſogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in ſich in Gedanken aufzulöſen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke, und jenes barbariſche Prinzip, das überwunden, aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit iſt,“ ſo charakteriſiert Schelling jetzt ſelbſt die Phyſiognomie der bisherigen Bildungsepoche, über welche er die Menſchen jetzt hinausführen will. Damit verwarf Schelling nicht bloß, wie er meinte, Hegels Syſtem, ſondern ſein eigenes Identitätsſyſtem, das er nichtsdeſtoweniger bis zum Ende nicht ganz fallen ließ. Dieſes Identitätsſyſtem ließ ihn ja in den Dingen nichts als die verſchobenen Bilder der abſoluten Einheit ſehen, in der Erſcheinungswelt nur den getrübten Schein der abſoluten Einheit, und daher erſcheine das Univerſum bloß ſinnlich; ja er hatte die Erſcheinungswelt als bloßes Nichts erklärt (644.)

Die Hegelſche Periode, ſo erklärt Schelling jetzt, habe nur dazu ge-

dient, zu zeigen, daß es unmöglich ſei, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen. Das Logiſche ſei bloß das Negative der Exiſtenz als das, ohne welches nichts exiſtieren könnte. Die ganze Welt liege in den Netzen der Vernunft; aber die Frage ſei, wie ſie in dieſe Netze hineingekommen (I, 10, 143).

Weit entfernt, daß Schelling in der letzten Periode zum Theismus zurückgekehrt wäre, hat er gerade jetzt die Grundlage für Schopenhauer und Hartmann gelegt. Mit der Entzündung des Schöpferwillens, ſo ſagt Schelling jetzt, iſt Gott aus dem Überſein ins Sein herabgeſtiegen und dadurch der Notwendigkeit verfallen. Er findet ſich von den Folgen ſeiner Tat überraſcht, getäuſcht (II, 3, 267). Der Weltprozeß iſt theogoniſcher Prozeß und hat nur den Zweck, Gott in ſeinen Ruhezuſtand zurückzuverſetzen. Aber auch in jenem Urzuſtande, den Schelling ganz mißbräuchlich actus purissimus nennt, iſt Gott nicht ſelig. Denn in dieſem Zuſtande tranſcendenter Urſeligkeit wäre in Gott der Anfang da, wo das Ende iſt, Gott ſelbſt ſich alſo unfaßlich. Aus dieſer Rotationsbewegung befreit ihn die Schöpfung (II, 3, 273).

Kein Wunder, daß Schelling zwecks Erklärung ſolcher abſtruſer Ideen zur indiſchen Mythologie greifen muß. In unbewußter Intuition, Schelling ſagt ſogar Imagination, zeigt ſich Gott das Vorgeſicht der künftigen Welt. Sie ging an dem Auge des Ewigen, da ſein Wille ſich erhob, wie ein Blick und Geſicht vorüber, wie ein Blick, weil ſie in dem zarten Mittel gleichſam nur aufblickte, wie ein Geſicht, weil ſie gegen ihn keine Wirklichkeit hatte: Dieſe Intuition bei der Schöpfung „iſt die indiſche Maja, welche die Netze des Scheins ausſpannt vor dem Schöpfer, um den Schöpfer gleichſam zu ſehen und zur wirklichen Schöpfung zu bewegen“ (I, 8, 294). Jene „ſpielende Luſt im urſprünglichen Leben Gottes“ erklärt Schelling als identiſch mit der Weisheit der Morgenländer, welche dieſelbe als Glanz des ewigen Lichtes, als fleckenloſen Spiegel der göttlichen Kraft darſtellten. Schelling vergleicht jenes Erzeugen von Bildern in Gott als Spiel oder Luſt.

Damit hat Schelling ſeinem Nachfolger Schopenhauer die Schatzkammern der indiſchen Mythologie geöffnet, welche ja die Urheimat des Pantheismus iſt. Bekanntlich hat ja Schelling auch zuerſt auf die indiſche Chriſtologie hingewieſen, indem er behauptete, die Brahmanen hätten ſich den chriſtlichen Miſſionären als überlegen erwieſen, indem ſie an ſie die Frage ſtellten, warum im Chriſtentum nur einmal geſchehe, was nach indiſcher Lehre ſich unzähligemale wiederhole, daß Gott Menſch geworden.

Indem Schelling in ſeiner letzten Periode verſuchte, eine Philoſophie der Offenbarung zu geben d. h. nach Leſſings Rat die Dogmen in Vernunftwahrheiten umzudeuten (I, 7, 412), hat er ſich weiter von dem Geiſte des Chriſtentums entfernt als in der Zeit, da er offen Spinoza gehuldigt hatte. Er hat in die Geſchichte des neueuropäiſchen Idealismus zwei ganz neue Ideen eingeführt, die eine ſo große Rolle ſpielen ſollten, die Idee vom leidenden Weltall und vom leidenden Gott. „Widerſpruch iſt der Quellbrunn des ewigen Lebens,“ aber nicht ein logiſcher Widerſpruch, ein idealiſtiſches Schattenſpiel wie bei Hegel, ſondern ein realer Widerſpruch, durch deſſen Feuer alles Leben mit Qual und Not hindurchgehen

muß: „Widerſpruch iſt des Lebens Triebwerk und Innerſtes." (I, 8, 321.) „Was zum Handeln treibt, ja zwingt, iſt allein der Widerſpruch. Ohne Widerſpruch wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortſchritt, ſondern ewiger Stillſtand, ein Todesſchlummer aller Kräfte" (219). Aber nicht bloß die Geſchichte iſt „eine Tragödie, die auf der Trauerbühne dieſer Welt aufgeführt wird," ſondern „der Quell der Traurigkeit iſt Gott".

Hier brach bei Schelling der große Irrtum der Reformatoren durch, daß Gott auch die Urſache des Böſen und der Sünde ſei. Ja ſo tief metaphyſiſch ſuchte er dieſen Irrtum zu verankern, daß er geradezu ausrief: „Damit das Böſe nicht wäre, müßte Gott ſelbſt nicht ſein" (I, 7, 403). „Hier iſt der erſte Quell der Bitterkeit, die das Innere alles Lebens iſt, ja ſein muß und ſofort ausbricht, wenn ſie nicht immer beſänftigt wird, da die Liebe ſelbſt gezwungen iſt, Haß zu ſein und der ſtille ſanfte Geiſt nicht wirken kann, ſondern von der Feindſeligkeit unterdrückt iſt, in welche durch die Notwendigkeit alles Lebens alle Kräfte verſetzt ſind." (I, 8, 319.)

Schelling iſt ſich der Tragweite ſeines Gedankens vollbewußt, wenn er die Idee vom „Schmerzensweg Gottes" in das moderne Denken einführt. In den „Weltaltern" ruft er aus: „Wir werden uns nicht ſcheuen, auch jenes Urweſen, ſo wie es die Entwicklung mit ſich bringt, im leidenden Zuſtand darzuſtellen. Leiden iſt allgemein, nicht nur in Anſehung des Menſchen, auch in Anſehung des Schöpfers der Weg zur Herrlichkeit. Er führt die menſchliche Natur keinen anderen Weg als den auch die ſeinige hindurchgehen muß." (335)

Hier vollzieht ſich auch Schellings ſchließlicher Abfall von der Romantik, deren Abgott er geweſen war. Künſtleriſch war ſein Idealismus: aus der Kunſt holt er die Beſtätigung auch für ſeine neuen Anſichten. Die Kunſt habe ihre höchſten Erzeugniſſe durch eine höhere und edlere Trauer, durch eine tiefe Schwermut geadelt. Auch die antike Kunſt ſei keineswegs ſo ſchlechthin heiter und leichtſinnig, wie ſie einige übel berüchtigte Romantiker dargeſtellt: „Der Schmerz, der in ihr liegt, iſt nur ein tieferer als jene Tränen, welche eine alltägliche Sentimentalität zu erregen die Macht hat." „Wer wird ſich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daſeins und das große Schickſal des Ganzen erfaßt hat?" (I, 10, 268.)

So hat auch die Auffaſſung Gottes als Künſtler, die das Weſen von Schellings Syſtem iſt, einen perſönlichen Gott nicht feſtzuhalten vermocht. Franz Brentano hat in ſeiner ſchönen, abſchließenden Arbeit über Ariſtoteles gezeigt, wie auch für dieſen Gott „Denken des Denkens" iſt, aber in einem ganz anderen Sinne als im modernen. Unendliche Mühe gibt ſich Ariſtoteles, um zu zeigen, daß Gottes Leben ein rein theoretiſches, kein poetiſches iſt, d. h. nicht nach Analogie der Werke der Kunſt zu denken ſei. Es erſcheint Ariſtoteles handgreiflich abſurd, daß Gott zu ſeiner Seligkeit gelange durch etwas außer ihm Liegendes. Gottes Wirken iſt nicht das eines Künſtlers, ſondern das eines Lehrers, der, in ſich ſelbſt alle Weisheit beſitzend, dieſe als größten Segen der Welt ſpendet, ohne ſelbſt dadurch ſich zu bereichern. Was er ſonſt noch

wirkt, ist so nebensächlich wie beim Lehrer die Bewegung der Luft durch die Stimme (103 ff). Es ist, als hätte Aristoteles Schellings System vor Augen, in welchem die Auffassung Gottes als Künstlers zu einem unseligen Gott führt, was für Aristoteles der Gipfel der Absurdität ist, da ihm das selige Leben als unveräußerliche Prärogative Gottes auch im Interesse der Welt erscheint.

8. Schopenhauer (1788—1860) und der voluntaristische (atheistische) Idealismus.

Erst in Schopenhauer hat der Gedanke des zweiten Schelling gesiegt. aber nicht sofort, sondern als die Zeitstimmung umgeschlagen und einen günstigeren Boden geschaffen hatte. Von da ab erhielt Schopenhauers System das Übergewicht gegenüber jenem von Hegel. Noch heute ist die ganze Belletristik und Tagesliteratur, teilweise auch die Kunst, getränkt von Schopenhauerschem Geiste, von seiner Schreibweise, seiner Art zu empfinden und zu denken. Er führte die große Katastrophe in der modernen Philosophie herbei, den Pessimismus.

Schopenhauer konnte neben Hegel anfangs nicht aufkommen. Er hielt 1820 im Sommersemester neben ihm in Berlin seine erste und letzte Vorlesung. Er nennt Hegel einen frechen Charlatan und kopfverdrehenden Unsinnschmierer.

Schopenhauer geht ohne Zweifel vom erkenntnistheoretischen Idealismus aus, treibt denselben sogar auf die Spitze. Während Kant nur eine sinnliche Anschauung angenommen hatte, behauptet Schopenhauer nur eine intellektuelle. Sie besteht darin, daß eine Empfindung auf ein Objekt bezogen wird, und ist auch dem Tiere eigen. Das ist die Vollendung des erkenntnistheoretischen Phänomenalismus und etwas ganz anderes als die intellektuelle Anschauung Schellings. Schopenhauer bekämpft sogar die letztere auf das härteste. Allein wie er tatsächlich vielfach in weit höherem Grade, als bis heute die Geschichte der Philosophie anerkennt, Schellings hingestreute Gedankenkeime entwickelt hat, so auch hier.

Es ist doch klipp und klar Schellings intellektuelle Anschauung, welche für Schopenhauer zum Schlüssel in das Reich des Dinges an sich wird, welchen Kant nicht gefunden habe, weil er nicht gesehen habe, daß zu dem Ding an sich, zu welchem wir von außen nicht dringen können, uns ein Weg von innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrat, mit einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war.

Nicht das Denken, sagt Schopenhauer, ist die Grundkraft der Welt, sondern der Wille. Das Denken ist im Meer des Lebens nur der Schaum und Mist, der auf den Wellen tanzt. Die verborgenste Kraft im Universum ist der Wille. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige

Bilder zeigt, es aber nur eine und dieſelbe Flamme iſt, welche ihnen allen die Sichtbarkeit verleiht, ſo iſt in allen mannigfaltigen Erſcheinungen, welche nebeneinander die Welt füllen oder nacheinander als Begebenheiten ſich verdrängen, doch nur der eine Wille das Erſcheinende, deſſen Sichtbarkeit, Objektivität das alles iſt und der unbewegt bleibt mitten in allem Wechſel. Er allein iſt das Ding an ſich: alles Objekt aber iſt Erſcheinung.

Schopenhauers Hauptwerk beginnt mit dem horrenden Satze: Kein Objekt ohne Subjekt, ein Axiom, das auf der kläglichen Verwechſlung des denominativen Sinnes mit dem reduplikativen, der Beziehung mit dem Bezogenen beruht. Dies meinte Goethe, als er auf Schopenhauers Wort „Wenn ich die Sonne nicht ſähe, wäre ſie nicht“ antwortete: „Wenn die Sonne Sie nicht beſchiene, wären Sie nicht.“ Nach Schopenhauer iſt der Wille zu erkennen objektiv angeſchaut, das Gehirn, der Wille zu gehen objektiv angeſchaut, der Fuß, der Wille zu verdauen objektiv angeſchaut, der Magen. Was alſo der Wille tut und was der Leib tut, ſind nicht zwei Dinge, von denen das erſte die Urſache des zweiten iſt, ſondern beides iſt ein und dasſelbe.

„Wenn wir den gewaltigen unaufhaltſamen Drang ſehen, mit dem die Gewäſſer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet ſich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnſucht, mit der das Eiſen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektrizität zur Wiedervereinigung ſtreben und welche gerade wie die der menſchlichen Wünſche durch Hinderniſſe geſteigert wird; wenn wir den Kriſtall ſchnell und plötzlich anſchießen ſehen, mit ſo viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erſtarrung ergriffene und feſtgehaltene, ganz entſchiedene und genau beſtimmte Beſtrebung nach verſchiedenen Richtungen iſt; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper durch den Zuſtand der Flüſſigkeit in Freiheit und den Banden der Starrheit entzogen, ſich ſuchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Laſt, deren Streben zur Erdmaſſe unſer Leib hemmt, auf dieſen unabläſſig drückt und drängt, ihre einzige Beſtrebung verfolgend: ſo wird es uns keine große Anſtrengung der Einbildungskraft koſten, ſelbſt aus ſo großer Entfernung unſer eigenes Weſen wiederzuerkennen, jenes nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntnis ſeinen Zweck verfolgt, hier aber, in den ſchwächſten ſeiner Erſcheinungen, blind, dumpf, einſeitig und unveränderlich ſtrebt, jedoch, weil es überall ein und dasſelbe iſt, ſo gut wie die erſte Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichtes teilt, auch hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher das bezeichnet, was das Sein an ſich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erſcheinung iſt.“ (I 140.)

Zwiſchen dem Willen als Ding an ſich und der Erſcheinung liegt nach Schopenhauer die Idee als die erſte Objektivation des Willens. Wie das wollende Subjekt, iſt auch das erkennende überall nur eines; das Verhältnis dieſer beiden iſt „der Weltknoten“, „das Wunder“. Im Erkennen iſt es überall „das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit ſehr verſchiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Weſen ſieht,

unberührt vom Entſtehen und Vergehen derſelben und ſo, als identiſch mit ſich, als ſtets eines und dasſelbe der Träger der Welt der beharrenden Ideen iſt, während das individuelle und durch die aus dem Willen entſpringende Individualität in ſeinem Erkennen getrübte Subjekt nur einzelne Dinge zum Objekte hat und wie dieſe ſelbſt vergänglich iſt." (II. 424.)

Merkwürdigerweiſe lehnt es nun Schopenhauer ab, dieſes eine Subjekt der ganzen Welt, den Willen und ſein ewiges Weltauge, die abſolute Idee, mit dem Namen des Abſoluten oder Gottes zu bezeichnen. Er polemiſiert hier heftig gegen ſeine Vorgänger: „Ein unperſönlicher Gott iſt gar kein Gott, ſondern bloß ein mißbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine contradictio in adjecto, ein Schibboleth für Philoſophieprofeſſoren, welche, nachdem ſie die Sache haben aufgeben müſſen, mit dem Worte durchzuſchleichen bemüht ſind." (Parerga I 123.)

Warum aber denkt Schopenhauer nicht an einen perſönlichen Gott? Das Haupthindernis wird für ihn der Peſſimismus, und Hartmann hat das törichte Wort geprägt, durch den Peſſimismus habe Schopenhauer die Weltherrſchaft der chriſtlichen Idee unter den Kulturnationen gebrochen, indem er den Kampf gegen die chriſtliche Gottesidee auch auf das ſittliche Gebiet verpflanzt habe. Der Wille iſt nach Schopenhauer nicht jene heilige, freie Kraft, welche Fichte als Sonnenſtrahl des Gottesgeiſtes feierte, ſondern ein ſtockdummer, ſchlechter, unerſättlicher Trieb zum Leben. Es iſt jener Trieb, der den Stein in den Abgrund reißt, jener Trieb, mit dem der Wolf ſeine Zähne in das Fleiſch der Gazelle ſchlägt, um ſie zu zerreißen, weil er ſo muß, weil er nicht anders kann. Dieſer dunkle Trieb zündet ſich im menſchlichen Intellekt eine Laterne an; allein es iſt kein befreiendes Tageslicht, es iſt eine trübe Nachtlaterne, womit der Menſch ſein eigenes Elend beleuchtet.

Nicht ein Reich künſtleriſcher Bildung, ſtiller Größe und ſeligen Friedens iſt die Natur, wie die deutſchen Klaſſiker ſie beſingen, ſondern eine Hölle von Qual und Elend. Schopenhauer hat ein Bild von dieſer Hölle gezeichnet, das die Menſchheit nie mehr vergeſſen wird.

Wir ſehen, ſagt Schopenhauer, das Antlitz der Natur ſtrahlend von Heiterkeit. Aber wir ſehen nicht, daß die Vögel, die ſo lieblich ſingen, von Inſekten und Samen leben und alſo beſtändig blühendes Leben zerſtören müſſen; wir ſehen nicht, daß, bis ein Lebenskeim vom Blütenſtaub bis zur Pflanze ſich entwickelt, Millionen anderer vergeudet und zertreten werden. Wir ſehen nicht, daß die ganze Natur auf zwei Grundpfeilern beruht, auf einem durch Wolluſt bis ans Grenzenloſe geſteigerten Trieb zum Leben und andererſeits einem grauſamen Raub- und Mordſyſtem. Viele Tiergattungen ſeien darauf angewieſen, einander aufzufreſſen und deshalb raffiniert ausgerüſtet, um andere zu zerfleiſchen. Das Raubtier ſpielt mit ſeiner Beute und weidet ſich an ſeinen Todesqualen. Die Natur ſelber iſt ſo in ihren Einrichtungen für ihre Geſchöpfe eine Quelle unſäglichen Schmerzes. Das Wort Jeſu vom liebenden Vaterauge Gottes, welches keinen Sperling vom Dache fallen laſſe, ſei ein Hohn auf die wirkliche Welt, wo die Millionen lebender Weſen an Kälte, Hitze, Hunger und unter den Krallen der Raubtiere täglich und ſtündlich zugrunde gehen und die Überlebenden mit fieberhafter Gier ſich an das Leben klammern,

das ihnen keine wahre Freude bietet, wo eines gegen das andere hetzt, um ihm das bischen Land und Luft und selbst den Sonnenstrahl streitig zu machen, bis zuletzt alle einem jämmerlichen Tode verfallen.

Und ist es beim Menschen besser? Der Lebenslauf des Menschen ist in der Regel dieser, daß er, von der Hoffnung genarrt, dem Tode in die Arme tanzt. Trotz der beim Menschen bis ins Ungeheuerliche gesteigerten Hast nach Leben ist das Leben ein Geschäft, dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt. Es ist also nicht so, wie Schelling meinte, daß im Bewußtsein des Menschen die Entzweiung der Gegensätze aufgehoben wird durch die Gottanschauung — ein Überrest des absoluten Idealismus Das Bewußtseinslicht hilft nach Schopenhauer dem Menschen nur dazu, daß er das Elend bis ins Unendliche vertieft empfindet. Des Menschen Leben ist ein Meer von Klippen und Strudeln; mit Angstschweiß auf der Stirne muß der Mensch wie ein unglücklicher Schiffer sich auf gebrechlichem Fahrzeug durchwinden, und er weiß doch, wenn es ihm gelingt, daß er dann mit jedem Schritt dem großen, unaufhaltsamen Schiffbruch entgegeneilt, dem Tode, dem endlichen Ziel der mühseligen Fahrt. Welch eine furchtbare Lüge ist unser Leben, welcher Abstand zwischen Anfang und Ende! Der Anfang in der Jugendkraft, im Wahnsinn der Begier, und im Entzücken der Lust; das Ende Zerstörung aller Lebensorgane und Moderduft der Leichen! Bergab geht das Leben: selige Träume der Kindheit, übermütiger Taumel der Jugend, mühseliges Mannesalter, jämmerliches Greisenalter, Marter der Krankheit, Qual des Todeskampfes.

Einem Idol vor allem opfert der jüngere Teil der Menschheit seine Kräfte und Gedanken, der Geschlechtsliebe. Wozu der Lärm, wozu das Drängen, Toben, die Angst und die Not? Hier muß die Natur den Menschen betrügen. Weil der Mensch zu egoistisch wäre, um für die Familie ein Opfer zu bringen, täuscht die Natur ihm in der Liebe ein unsägliches Glück vor, das er aber nicht findet. Erreicht der Mensch in der Liebe seinen Zweck nicht, dann wird er wahnsinnig vor Schmerz. Die Gattung ist es, die in ihm winselt. Hat er aber sein Ziel erreicht, dann findet er nicht, was er suchte. Jede Liebesheirat, die im Himmel der Lust begann, endet in der Hölle der Qual. Mitten im Gewühle des Lebens, mitten im Getümmel der Not und Qual sehen wir plötzlich einen Liebesroman entspinnen. Aber warum so heimlich, so vorsichtig und verstohlen? Die beiden jungen Leute wissen, daß sie Verräter an ihren Mitmenschen sind. Sie trachten heimlich darnach, die Not zu verewigen, die sonst ein baldiges Ende erreichen würde. Das menschliche Geschlecht fortsetzen heißt Elend und Not fortsetzen. Das ist der tiefste Grund des Schamgefühls.

Das Leben schwingt unablässig gleich einem Pendel zwischen Langeweile und Schmerz. Von der ästhetischen Seite aus betrachtet, ist die Welt ein Karikaturenkabinett, von der intellektuellen aus ein Narrenhaus, von der moralischen aus eine Gaunerherberge; der Mensch ist grundschlecht. Das unermeßliche Elend, das wir so schmerzlich empfinden, ist unsere Schuld; denn der Wille zum Leben ist das Schlechte. Des Menschen größte Schuld ist, daß er geboren ward, wie der spanische Dichter Calderon sagt

Aber bringt nicht die Kultur eine Beſſerung? Die böſe Neigung und das Elend wird mit der Kultur nicht beſſer, ſondern ſchlimmer. Die Weltgeſchichte muß dem tieferen Betrachter vorkommen wie ein wüſter Traum. Gehe hin in die Krankenſpitäler, Lazarette, Gefängniſſe, Folterkammern, Sklavenſtälle, über Schlachtfelder und Galgenſtätten, in die finſteren Behauſungen des Elends, wo es ſich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, und dann ſage mit Hegel, daß die Welt reine Vernunft ſei! Nein, ſagt Schopenhauer, die Welt iſt eine Hölle, und Hegel iſt ein Charlatan. Wir alle gleichen den Lämmern, die auf der Wieſe ſpielen, während der Schlächter eines um das andere herausholt. So werden alle geſellſchaftlichen und kulturellen Ideale des 19. Jahrhunderts von Schopenhauer auf das ſchärfſte abgewieſen.

Aber die Kunſt, welche bei Schelling das höchſte iſt? Hier kann der Jünger den Meiſter nicht ganz verleugnen. Sie findet einige Gnade. Schätzt er doch die Kunſt ſo hoch, daß er meint, wenn es gelänge, die Muſik ganz in Begriffe umzuſetzen, ſo hätte man die wahre Philoſophie von den innerſten Geheimniſſen der Welt. Beruht doch auch Schopenhauers geſchichtliche Wirkung auf der feinſinnigen Art, wie er die im grellen Schräglicht geſchaute Wirklichkeit in ein künſtleriſches Geſamtbild zu verarbeiten verſteht. Er hat von Schelling beibehalten, daß er in den Grundformen der Natur ſchöne Geſtalten nach Art der platoniſchen Ideen findet. Das künſtleriſche Schauen des Genies iſt es, das alle Leidenſchaften zum Schweigen, den Willen zur Ruhe bringt. Das Genie gelangt im Schaffen und Schauen zur völligen Objektivität. Einen Augenblick vergißt die Seele ihrer Not. Aber die Kunſt iſt wie ein geflügelter Engelskopf ohne Leib. Mit eiſernen Krallen ergreift uns das Leben alsbald wieder und reißt uns zurück in die Flammen der Hölle.

Und doch gibt es eine Erlöſung. Welche wird es ſein? Das Chriſtentum bringt ſie. Aber welch ein merkwürdiges Chriſtentum und welch eine merkwürdige Erlöſung! Mitleid hat Jeſus von Nazareth als die höchſte aller ſittlichen Maximen gepredigt. Mitleid lautet der wunderbare Himmelsſchlüſſel, der uns doch noch einmal die Kerkertüre öffnet. Dieſes Mitleid läßt uns das Leid aller anderen Weſen als das unſere fühlen, konzentriert alle Qual der Welt auf uns, auf einen Punkt, auf unſer Inneres. Denn „mein wahres inneres Weſen exiſtiert in jedem Lebenden ſo unmittelbar, wie es in meinem Selbſtbewußtſein ſich nur mir ſelbſt kundgibt“. Gleicht das Leben des einzelnen einer von glühenden Kohlen bedeckten Kreislinie mit einigen kühlen Stellen, ſo kann der einzelne an dieſen kühlen Stellen einen Augenblick ruhen, wie die Sklavenherde, welche durch die glühende Sandwüſte gepeitſcht wird, einen Augenblick der Kühlung einſchlürfen kann unter dem Schatten eines verkümmerten Dattelbaumes. Aber ſobald der einzelne in genanntem moniſtiſchen Sinne mit dem Elend der Welt Mitleid hat, wächſt die Größe des Elends bis zur Unerträglichkeit. Jetzt ſchwindet alle Hoffnung. Jetzt muß die Luſt am Leben zuſammenbrechen. Jetzt geht der Wille in ſich. Jetzt wird er die Bejahung des Lebens zurücknehmen und wird das Leben verneinen. Wird einmal dieſes Ziel bei allen Menſchen erreicht, dann wird der Menſch

den in der niedrigen Natur verkörperten Lebenswillen mit ſich reißen — denn nach Röm. 8, 19 harrt die Schöpfung auf die Offenbarung der Kinder Gottes — dann wird das ganze All zuſammenbrechen; der dumme Wille zum Leben und damit ſeine Objektivierung, die Welt, wird erlöſchen. So winkt eine große Erlöſung, eine Meeresſtille des Gemüts — das Nirwana. Alſo nicht Selbſtmord; was nützt es? Wenn wieder ein Menſch geboren wird, wird die Spieluhr aufs neue aufgezogen, um ihr milliardenmal abgeſpieltes Leierſtück abermals zu ſpielen, Satz für Satz, Takt für Takt. Auch nicht Maſſenmord. Wenn nur einzelne bleiben, was nützt es? Alles, was lebt, muß ſterben, damit auch Gott ſtirbt. Das iſt das letzte Ziel, und wenn Gott ſtirbt, dann fliegt auf einen Kanonenſchuß das Univerſum in die Luft für alle Ewigkeit.

An dieſer Erlöſungslehre Schopenhauers muß man ſcharf unterſcheiden die Erlöſung des Individuums und des Univerſums. In bezug auf das erſtere enthält Schopenhauers Lehre einen tiefen chriſtlichen Grundgedanken, den Schopenhauer vergeblich indiſch zu verbrämen ſich bemüht. In bezug auf das Weltall iſt ſeine Auffaſſung wahnſinnige Faſelei.

In erſterer Beziehung lehrt Schopenhauer alſo: Bei fortſchreitender Erkenntnis wird der Menſch inne, daß der Unterſchied zwiſchen ihm und anderen, welcher für die Böſen eine ſo große Kluft iſt, einer vergänglichen, täuſchenden Erſcheinung angehört. Er erkennt intuitiv, daß das Anſich ſeiner eigenen Perſönlichkeit auch das der fremden iſt, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Weſen aller Dinge ausmacht; ja daß dieſes ſogar auf die Tiere und die ganze Natur ſich erſtreckt. Daher wird der Menſch auch kein Tier quälen (Welt als Wille und Vorſtellung 1440). Der Gute leidet notwendig mit jedem leidenden Weſen, weil er in fremdem Leide ſein eigenes erkennt. Die Erkenntnis, welche den zwiſchen uns und den anderen Weſen ausgebreiteten Schleier der Maja lüftet und die Schranken der Individualität niederreißt, breitet unſeren Anteil über die ganze Natur aus. „Hiedurch wird das Herz erweitert; durch den alſo verminderten Anteil am eigenen Ich wird die ängſtliche Sorge für dasſelbe in der Wurzel angegriffen und beſchränkt. Daher die ruhige, zuverſichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Geſinnung und gutes Gewiſſen gibt. Der Egoiſt fühlt ſich von fremden und feindlichen Erſcheinungen umgeben — der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erſcheinungen, das Wohl einer jeden derſelben iſt ſein eigenes.“ (441.)

Auf dieſem Grunde erſprießt nach Schopenhauer die höchſte heroiſche Tugend, die Selbſtaufopferung. Der Menſch, der auf dieſer Stufe ſteht, iſt die höchſte Objektivation des Willens; der Schleier der Maja iſt zerriſſen, kein Irrtum mehr, kein perſönliches Leiden; Leben und Leiden im Ganzen und für das Ganze (443). Dieſe Erſcheinung des Willens, die den höchſten Gipfel der Selbſterkenntnis des Abſoluten repräſentiert, iſt der gute Menſch. In ihm wird die Erkenntnis Quietiv des Willens. Der gute Menſch „erkennt das Ganze, faßt das Weſen desſelben auf und findet es in einem ſteten Vergehen, nichtigem Streben, innerem Widerſtreit und beſtändigem Leiden begriffen, ſieht, wohin er auch blickt, die leidende Menſchheit und die leidende Tierheit und eine hinſchwindende

Welt. Dieſes alles aber liegt ihm jetzt ſo nahe wie dem Egoiſten nur ſeine eigene Perſon. Wie ſollte er nun eben dieſes Leben durch ſtete Willensakte bejahen und eben dadurch ſich ihm immer feſter verknüpfen, es immer feſter an ſich drücken? Wenn nun alſo der, welcher in principio individuationis, im Egoismus befangen iſt, nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu ſeiner Perſon erkennt und jene dann zu immer erneuten Motiven ſeines Wollens werden, ſo wird hingegen jene Erkenntnis des Ganzen, des Weſens der Dinge an ſich, zum Quietiv ſeines Willens werden. Der Wille wendet ſich nunmehr vom Leben ab; ihm ſchaudert jetzt vor deſſen Genüſſen, in denen er die Bejahung desſelben erkennt. Der Menſch gelangt zum Zuſtande der freiwilligen Entſagung, der Reſignation, der wahren Gelaſſenheit und gänzlicher Willensloſigkeit." (448.)

Das Phänomen, ſo ſagt v. Köber mit Recht, in welchem dieſe Wendung des Willens ſich kundgibt, iſt der Übergang von der Tugend, vom Mitleid zur Askeſe, zur Heiligkeit. „Es genügt dem Menſchen nicht mehr, andere ſich ſelbſt gleich zu lieben und für ſie ſo viel zu tun wie für ſich, ſondern es entſteht ein Abſcheu vor dem Weſen, deſſen Ausdruck ſeine eigene Erſcheinung iſt, vor dem Willen zum Leben, dem Kern und Weſen jener als jammervoll erkannten Welt." (449.) Es iſt, was Schopenhauer hier ſchildert, der Moment, wo die Freiheit zum erſten, aber auch zum letzten Male in die Erſcheinung tritt, um aller Erſcheinung ein Ende zu machen und das Reich der Gnade zu begründen, nach welchem die ganze Welt in allen ihren Weſen, von ihrem Urbeginn an, ſich geſehnt, und welche Sehnſucht im ganzen unermeßlichen Stufenreich der Naturgeſtalten ihren Ausdruck gefunden.

Hier greift nun Schopenhauer tief hinein in den chriſtlichen Lebensſchatz, um ſeine ſittlichen Ideale herauszuheben. Seine Kenntnis des Irdiſchen war gar nicht ſo tief, um für ſo intenſiv empfundene Lebenswerte ſeine Berufung auf die brahmaniſchen Büßer zu legitimieren: „Bei dieſen Asketen findet ſich grenzenloſe Geduld gegen alle Beleidiger, Vergeltung alles Böſen, ſo arg es auch ſein mag, mit Gutem und Liebe; freiwillige und freudige Erduldung jeglicher Schmach; Enthaltung aller tieriſchen Nahrung; völlige Keuſchheit und Entſagung aller Wolluſt; Wegwerfung alles Eigentums, Verlaſſung jedes Wohnorts, aller Angehörigen; tiefe gänzliche Einſamkeit, zugebracht in ſtillſchweigender Betrachtung, mit freiwilliger Buße und ſchrecklicher langſamer Selbſtpeinigung, zur gänzlichen Mortifikation des Willens." (497.)

Aber auch für den gewöhnlichen Menſchen kann dieſe Brechung des Lebenswillens kommen, wenigſtens mit dem nahenden Tode: „Dann ſehen wir den Menſchen, nachdem er durch alle Stufen der wachſenden Bedrängnis, unter dem heftigſten Widerſtreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht iſt, plötzlich in ſich gehen, ſich und die Welt erkennen, ſein ganzes Weſen ändern, ſich über ſich ſelbſt und alles Leiden erheben und, wie durch dasſelbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seligkeit und Erhabenheit völlig allem entſagen, was er vorher mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es iſt der aus den läuternden Flammen des Leidens plötzlich hervortretende Silber-

blick der Verneinung des Willens zum Leben d. h. die Erlösung.“ „Ein solcher Mensch, der nach vielen bitteren Kämpfen seine eigene Natur endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. (Wieder das Bild von Goethe!) Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen; denn alle die tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden haben, und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn uns hin- und herreißen, unter beständigem Schmerz, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüt zu bewegen und zu bezwingen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehen wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiele, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten.“

Wenn auf diese Weise nach Schopenhauer die individuelle Verneinung des Willens durch die Askese das Mittel der Erlösung, die Pforte zur ewigen Ruhe und Seligkeit ist, so leuchtet ein, daß damit für die eigentliche Welterlösung noch nichts entschieden ist. Oberflächlich ist die Meinung, welche schon Frauenstädt, Schopenhauers eifrigstem Schüler, viel zu schaffen machte, daß eigentlich schon ein einziger Heiliger die Welt nach Schopenhauer aufheben müßte, wenn er den Lebenswillen verneint, der in allen Wesen metaphysisch derselbe ist. Darauf basierte auch der Witz jener beiden mährischen Kadetten, welche an den Philosophen schrieben, sie seien bereit, den Willen zum Leben in sich zu verneinen, wenn sie sich nicht Skrupel um das Schicksal der Welt machten. Schopenhauer selbst führt (I 474) zahlreiche Beispiele freiwilligen Hungertodes an:

„Und immer zirkuliert ein neues, frisches Blut,
So geht es fort, man möchte rasend werden.“

Es ist eine anerkannte Tatsache, daß Schopenhauers System die Welterlösung nicht darzustellen vermochte. Diese Lücke suchte E. v. Hartmann auszufüllen durch seine Idee einer Universalerlösung durch Vermittlung des Bewußtseins. Er setzte an die Stelle des blinden Willens als Weltkraft das Unbewußte d. h. eine schlafwandelnde Weltseele, welche alles, nur nicht sich selbst erkennt. Der Weltprozeß ist so eine unbewußte zum Zwecke der Zurückschleuderung des Daseinswillens in seine ursprüngliche Potenzialität Bewußtsein erzeugende und anhäufende Weisheit. Die Welterlösung kann nur durch eine allgemeine Verneinung des Willens zum Leben herbeigeführt werden. Eine solche ist aber nicht möglich durch Askese, sondern durch das Gegenteil. Die Gesamtheit muß zuerst alle Glücksmöglichkeiten erprobt und von der Nichtigkeit des Daseins sich so überzeugt haben. Zu diesem Zweck ist sittliches Gebot nicht Weltflucht, sondern Mitarbeit am Kulturprozeß, um dadurch diesen und das Ende zu beschleunigen. So hat Hartmann die Schopenhauersche Erlösungsidee auf die Formel gebracht: „Gott selbst leidet in der Welt. Nicht die Unendlichkeit des Weltschmerzes, sondern die Unendlichkeit des Gottesschmerzes ist es, was den innersten Kern der Welt ausmacht. Gott hat sich, weil er unbewußt war, aus der seligen Ruhe der Ewigkeit in diese Welt gestürzt. Er muß daraus erlöst werden.“ Alle menschliche Intelligenz muß auf dieses eine Ziel zusteuern: die Welt samt ihrer Kultur

durch eine allgemeine Tat der Vernunft, durch einen heftigen Blitzſtrahl aller vereinigten Geiſter ins Nichts zurückzuwerfen: Gott zu erlöſen.

Die chriſtliche Idee, ſo ſagt v. Köber, ein echter Jünger Hartmanns, muß ſiegen. Liebe und Frieden werden als Frucht der höchſten und reinſten Erkenntnis zum einzigen Motiv alles Handelns werden. Aber dann zeigt ſich, daß die Weltaufhebung der einzige denkbare Ausgang des Weltprozeſſes iſt. Wenn die aus der höchſten Erkenntnis folgende, alle Individualität aufhebende Liebe verwirklicht iſt, dann iſt mit dem Leben nichts mehr anzufangen. Dann iſt das Leben Langeweile, ein Zuſtand, der nur von der Allweisheit des Unbewußten auf das Raffinierteſte erſonnen werden konnte als Mittel, den letzten möglicherweiſe noch vorhandenen Funken der Liebe zum Daſein im Menſchen zu erlöſchen. Denn das Leiden iſt nach Schopenhauer die Bedingung für die Wirkſamkeit des Genius. Ohne Leiden hätten Shakeſpeare, Platon und Kant nichts produzieren können. Das Umſichgreifen der Liebe wird alſo das taedium vitae in der ganzen Natur zur Herrſchaft bringen. So zeigt es ſich, daß das ganze Leben der Natur und die Geſchichte der Menſchheit nur ein vom Logiſchen auf das zweckmäßigſte geleiteter Entwicklungsprozeß des Bewußtſeins war, deſſen einziges Ziel das Ende dieſes Prozeſſes und der Welt iſt. Dies iſt ja auch Hartmanns Meinung: „Wir, die wir in Natur und Geſchichte nur einen einzigen großartigen und wundervollen Entwicklungsprozeß erkennen, wir glauben an einen endlichen Sieg der heller und heller hervorſtrahlenden Vernunft über die zu überwindende Unvernunft des blinden Willens; wir glauben an ein Ziel des Prozeſſes, das uns die Erlöſung von der Qual des Daſeins bringt und zu deſſen Herbeiführung und Beſchleunigung auch wir im Dienſte der Vernunft unſer Scherflein beitragen können."

Hartmanns Syſtem iſt keine Verbeſſerung der Idee Schopenhauers, ſondern ein gewaltiger Selbſtwiderſpruch. Wird die Vernunft von ihm wieder in den Weltprozeß hineinkonſtruiert, dann fehlt die Grundvorausſetzung des Peſſimismus, die Dummheit und Schlechtigkeit des Weltwillens; damit iſt der Lehre, daß die Welterlöſung nur in der Aufhebung des Weltprozeſſes liegen könne, der ſpekulative Boden entzogen. Aber auch dieſe Aufhebung ſelbſt kann Hartmann nicht anſchaulich machen. Die in den erſten Auflagen der „Philoſophie des Unbewußten" enthaltenen Schilderungen des „Jüngſten Tages", an welchem das Weltende durch einen Akt bewußter Intelligenzen zuſtande kommen ſoll, hat er ſpäter als zu phantaſtiſch weggelaſſen. Iſt das Nirwana, das Nichts, das Land der Erlöſung, dann können wir es nicht erreichen. Der Menſch kann weder etwas aus nichts erſchaffen, noch vernichten. Wie will die menſchliche Vernunft jemals dazu gelangen, das Rieſengebirge des Himalaja oder des Montblank zu vernichten, auch wenn er ſie nur Objektivationen des Willens nennt? Nicht ein Sandkörnlein kann die Vernunft vernichten. Die moderne Naturwiſſenſchaft lehrt, daß Kraft und Stoff nicht zugrunde gehen. An den ewigen Geſetzen der Natur zerſchellt menſchliche Vernunft wie die Wellen eines Sees an den zum Himmel ragenden Felſenwänden ſeiner Ufer.

Und könnte die Vernunft, ins Unermeßliche geſteigert, jenes Ziel

erreichen, könnte ſie die Welt vernichten und damit den armſeligen Gott des Peſſimismus erlöſen, dann ſinkt das Abſolute in das Unbewußte zurück, dann kann der „Urzufall" der Weltſchöpfung, von dem Schelling, Schopenhauer und Hartmann ſprechen, ſofort wieder eintreten und jeden Augenblick das Steinchen zur Lawine einer neuen Weltſchöpfung in Bewegung ſetzen und der raſende Tanz der Verzweiflung beginnt aufs neue. Denn dieſer unbewußte Weltgrund hat nichts gelernt und alles vergeſſen. Indem die moderne Spekulation im Weltgrund das Licht des Bewußtſeins ausgelöſcht hat, müht ſie ſich vergebens, dieſes Licht in einem ſpäteren Stadium des Weltprozeſſes anzuzünden.

So iſt Schopenhauer das letzte Wort des dogmatiſchen Idealismus. Er hat deſſen Konſequenzen nach allen Richtungen hin gezogen und Hartmann bedeutet einen Rückſchritt in der Ideenfolge. Der Enthuſiasmus der Entwicklung hat einen Sinn bei Hegel, aber nicht mehr im Peſſimismus, wo der letzte Stein der Pyramide das Nichts ſein ſoll. Deshalb iſt Hartmann im Unrecht, wenn er das Panier der Entwicklung in Schopenhauers Gedanken eintragen will.

Andererſeits hat man in Schopenhauer den Umſchlag in den Materialismus finden wollen. Er hat ja vielfach ſchon die Ausdrücke Büchners und Moleſchotts anticipiert: Wie der Magen verdaut, die Leber Galle, die Nieren Urin abſondern, ſo das Gehirn Vorſtellungen. Der ganze Intellekt iſt eine phyſiologiſche Funktion. „Die ganze objektive Welt, ſo grenzenlos im Raum, ſo unendlich in der Zeit, ſo unergründlich in der Vollkommenheit, iſt eigentlich nur eine gewiſſe Bewegung oder Affektion der Breimaſſe im Gehirnſchädel" (III, 309). „Das Ewige und Unzerſtörbare im Menſchen iſt der Wille. Der Intellekt iſt das Sekundäre, iſt das poſterius des Organismus und als eine bloße Gehirnfunktion durch dieſen bedingt" (IV 20). Trotzdem iſt Schopenhauer von Materialismus himmelweit entfernt: „Der Wille iſt dasjenige Weſen an ſich, welches erſt in der Vorſtellung (der bloßen Gehirnfunktion) ſich als ein ſolch organiſcher Leib darſtellt; nur vermöge der Formen der Erkenntnis, alſo nur in der Vorſtellung iſt der Leib eines jeden ihm als ein Ausgedehntes, Zergliedertes, Organiſches gegeben, nicht außerdem, nicht unmittelbar im Selbſtbewußtſein. Dieſe ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Körperwelt kann als ſolche nirgends als in Gehirnen vorhanden ſein, ſo wenig wie die Träume." (IV, 71.). Ein Kritiker bemerkte: „Schopenhauer anerkannte ſchließlich gar keine Welt außer ſeinem Kopfe; auch die wohlbeſetzten Frankfurter Hoteltafeln und die zu verſilbernden Coupons unter ſeiner Schere waren ihm nur Accidenzien dieſer Welt ſeines Kopfes." Und ein anderer ſetzte hinzu: „Auch ſein Kopf war ihm nur Vorſtellung und folglich die Vorſtellung als Funktion des Gehirns nur die Funktion — einer Vorſtellung."

Schopenhauer erklärt es als den Grundzug ſeiner Lehre, welcher dieſe zu allen je dageweſenen Syſtemen in Gegenſatz ſtellt, daß die Erkenntnis viel ſpäter iſt als der Wille, etwas von ihm Grundverſchiedenes, ihm ganz Unweſentliches, Hinzugekommenes, ein Hilfsmittel μηχανή, ein Licht, das der Wille in der Not des Daſeinskampfes ſich anzündet, weil ſonſt die lebenden Weſen keine Nahrung mehr finden könnten.

Durch dieſe Auffaſſung des Weltgrundes ward Schopenhauer zu dem entſcheidenden Schritt gedrängt, der ihn über den Pantheismus ſeiner Vorgänger hinausführte, zum Atheismus. Wilden Haß ſchüttete er gegen den perſönlichen Gott aus: „Gäbe es einen perſönlichen Gott, ſo würde ich vor ihn hintreten und ihm ſeine Schöpfung zeigen und ihm ins Geſicht ſagen: Wie wagteſt du es, die heilige Ruhe des Nichts abzubrechen und eine ſolche Maſſe von Wehe und Jammer hervorzurufen? Wer einen perſönlichen Gott anbetet und ihm opfert, iſt ein Götzendiener, ob er nun ſeinen Götzen aus Holz, Stein oder Metall macht oder aus abſtrakten Begriffen."

Trotz dieſer Blasphemien findet Schopenhauer den chriſtlichen Theismus noch begreiflicher als den modernen Pantheismus. Wie ſoll man, ſagt er, ein Weſen Gott nennen, das ſich in dieſe Welt ſtürzt, um in Geſtalt zahlloſer, grauſam gequälter Weſen ein elendes Daſein zu friſten, in Geſtalt von 6 Millionen Sklaven täglich 60 Millionen Peitſchenhiebe zu empfangen. Weg mit dem Namen Gottes, ruft deshalb Schopenhauer mit dem Buddhismus aus. „Damit ſein Herz die Erleichterung des Betens und den Troſt des Hoffens habe, muß ſein Intellekt ihm einen Gott ſchaffen, nicht aber umgekehrt, weil ſein Intellekt auf einen Gott logiſch richtig geſchloſſen hat, betet er. Laßt ihn ohne Not, Wünſche und Bedürfniſſe ſein, dann braucht er keinen Gott und macht auch keinen." (Parerga I 13).

Schopenhauer war ſich bewußt, daß er einen Wendepunkt in der Geſchichte des modernen Denkens repräſentiere: „Wer bin ich," ſo rief er aus, „ein Privatdozent, der keine Zuhörer hat und nicht Profeſſor werden kann, einer, über den dieſer Philiſter ſchlecht redet und jene Kaffeeſchweſter klatſcht. Ich bin der, welcher dem großen Problem des Daſeins eine Löſung gegeben hat, welche die Denker der kommenden Jahrhunderte beſchäftigen wird."

Hat Schopenhauer auch den traurigen Ruhm, daß er zuerſt das Panier des radikalen Atheismus offen in der Philoſophie aufgepflanzt hat, ſo iſt doch dieſe Konſequenz ehrlicher, als wenn Hartmann ſpielt mit der chriſtlichen Terminologie, indem er Gott durch den Menſchen erlöſt werden läßt und als das höchſte ſittliche Motiv die mitfühlende Teilnahme am unendlichen Gottesſchmerz erklärt. Freilich, der vollen Konſequenz werden wir auch bei Schopenhauer nicht froh. Während er gegenüber Schelling mit aller Beſtimmtheit auf eine Ausſage über den vorweltlichen Zuſtand des Abſoluten verzichtet und ſich dagegen wehrt, daß die Dunkelheit, die über unſer Daſein ausgebreitet iſt, daraus erklärt werde, daß wir von irgend einem urſprünglichen Lichte abgeſchnitten ſeien, läßt er in ſeiner Idee des Nirwana unvermerkt einige chriſtliche Lichtſtrahlen einfließen. Er, dem das Nichts das Ziel der Weltentwicklung iſt, findet Selbſtaufopferung nur möglich, weil der Gute die Gewißheit der Ewigkeit und Unſterblichkeit hat, da er weiß, daß er im ganzen ewig lebt. Und ſo oft er betont, die Verneinung des Willens zum Leben ſei die Erlöſung, ſo beſinnt er ſich doch zuletzt und ſagt, das Nirwana ſei nur inſoferne das Nichts, weil es die Verneinung unſeres elenden Daſeins ſei, da nach Empedokles das Gleiche nur von Gleichem erkannt werde. Was dieſes Nichts an ſich iſt, liegt jenſeits der Grenzen des

Wißbaren. So ſchließt ſein großes Werk mit den Worten: „Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, iſt für alle die, welche noch des Willens voll ſind, allerdings das Nichts. Aber auch umgekehrt iſt denen, in welchen der Wille ſich verneint hat, dieſe unſere ſo ſehr reale Welt mit ihren Sonnen- und Milchſtraßen — nichts."

9. Optimismus und Peſſimismus.

Hegel und Schopenhauer ſind nur zwei Namen für zwei mächtige Faktoren in neueuropäiſcher Kulturentwicklung. Wie dieſe beiden Mächte aus den Tiefen des modernen Denkens herausgewachſen ſind und wie ſie ſich gleich feindlichen Schlachtflotten gegeneinander und an der chriſtlichen Weltanſchauung meſſen, bedarf noch einer kurzen Überſchau. Die bisher geſchilderte Entwicklung des modernen Denkens hat uns vor die Frage geſtellt: Wer hat Recht, Hegel, der die Welt zum Paradies, oder Schopenhauer, der ſie zur Hölle gemacht hat? Man ſage nicht, die Schlacht ſei zugunſten Schopenhauers entſchieden. Unſer höheres Geiſtesleben in der letzten Generation vor dem Kriege trug deſſen Signatur, und nach einer kurzen Hochflut des Idealismus in den erſten Jahren des Weltkrieges iſt der Boden mehr als je für Schopenhauer bereitet. Allein andererſeits reckt der Bolſchewismus, dieſer echte Sohn der Marxiſtiſchen und Hegelſchen Dialektik, mit ſeinem Paradieſestraum mächtiger als je ſein Haupt empor. Die chriſtliche Weltanſchauung antwortet auf unſere Frage: Jeder von beiden hat Recht und keiner. Mögen beide Auffaſſungen noch Jahrhunderte nebeneinander beſtehen wie Waſſer und Feuer, des Daſeins tiefſte Fragen löſt keine. Die chriſtliche Weltauffaſſung trägt auch hier das Gottesſiegel der Wahrheit dadurch an der Stirne, daß ſie in der Mitte der Gegenſätze liegt.

Ed. v. Hartmann ſagte, Schopenhauer habe dem Chriſtentum den Todesſtoß verſetzt; das Weltbild, das er aufgezeigt habe, ſei die entſcheidendſte Wendung in der Geſchichte der europäiſchen Kultur und mit einem ſelbſtbewußten, allweiſen, allgütigen Gott unvereinbar. Mit dem Theismus ſei es ein für allemal aus. Wäre eine göttliche Intelligenz bei der Frage, ob eine Welt geſchaffen werden ſolle, mitbeteiligt geweſen, ſo wäre die Welt eine unentſchuldbare Grauſamkeit gegen die Geſchöpfe; vom Standpunkt des Hegelſchen Pantheismus aus aber wäre die Weltſchöpfung der Wahnſinn einer Gottesaskeſe, einer göttlichen Selbſtzerfleiſchung. Nur wenn die Exiſtenz der Welt auf einen blinden, durch keinen Lichtſtrahl des Selbſtbewußtſeins erhellten Willen zurückgehe, wenn alſo Gott nicht verantwortlich für ſeine Schöpfung wäre, ſei letztere erklärlich. Demgegenüber hat aber ſchon Schopenhauer ſelbſt zugeſtanden, daß vom theiſtiſchen Standpunkte aus die Weltſchöpfung begreiflicher wäre als vom pantheiſtiſchen aus. Aber weder er noch Hartmann hat trotz ſeines harten Urteils über Leibniz des letzteren Standpunkt in ſeiner Tiefe erfaßt. Nur eines iſt richtig: Schopenhauer hat den ſeichten, weit hinter

Leibniz zurückgebliebenen Optimismus der klaſſiſchen Zeit zerſtört und damit namentlich gegenüber Hegel und Schelling erfüllt, was Schiller in ſeinem Gedichte „Poeſie des Lebens“ prophezeit hatte:

„Des Traumes roſenfarbener Schleier
fällt von des Lebens bleichem Antlitz ab:
die Welt ſcheint, was ſie iſt, — ein Grab.“

Die feinſten Geiſter des 18. und 19. Jahrhunderts hatten von dem lebendigen Gottesgedanken des Leibniz ſich losgeſagt, aber aus deſſen Theodizee die eine Grundlinie aufgenommen, welche für ſich ſelbſt nicht ausreichend ſein konnte, daß ſie den Schmerz durch äſthetiſche Auffaſſung zu verklären ſuchten. Übel und Schmerz, ſo ſagten ſie mit Leibniz, ſind nur die Schattenriſſe, welche erſt recht die Wellen des hellſten Lichtes über die Welt als den Makrokosmos, das große Kunſtwerk, ausgießen. Nicht auf das Einzelne darf man ſchauen, ſondern auf das Ganze. Nimm ein Stücklein aus dem Kunſtwerk, was haſt Du? Einen beklexten Leinwandfetzen oder einen Marmorbrocken oder in den Inſtrumenten der Muſik ſchwingende Schafdärme; der Geiſt, der das Ganze überſieht, bewundert entzückt Belvederes Apollo oder eine gewaltige Symphonie oder ein herrliches Epos. Würde man ein einziges Schattenrißlein aus dem Gemälde eines genialen Meiſters nehmen, ſo würde dieſer es nicht mehr als ſein vollkommenſtes Werk anerkennen. Die Welt, ſagte ja Leibniz, iſt die ſchönſte von allen; nimm ein einziges Übel weg, und ſie iſt es nicht mehr. Wir verſtehen von dem Kunſtwerk des Alls nicht mehr als die Fliege von der reizendſten Statue der Aphrodite, auf deren Marmor ſie dahinkriecht. Wenn wir Gott ſchelten wollen, weil er Übel in der Welt ſchafft, ſo iſt es, als wollte die Fliege den Künſtler ſchelten, daß er Furchen und Ritzen in den Marmor geriſſen hat.

Es iſt nun kein Zweifel, daß dieſe Grundgedanken des Leibniz, von ſeiner Metaphyſik losgeriſſen, fad und oberflächlich werden können, und ſie wurden es bei ſeinen Nachfolgern in der Theodizee. So ſagte der engliſche Erzbiſchof William King: Wenn gewiſſe Tiergattungen von anderen aufgefreſſen werden, ſo ſei das nicht ſo grauſam. Hätte Gott für die Tiere lebloſe Nahrung beſtimmt, ſo hätte er Maſchinen machen müſſen, um die notwendigen Stoffmaſſen herzuſtellen. Um aber noch mehr Leben in die Welt zu ſetzen, belebte er die Maſchinen. Und ſo arg ſei es nicht, edleren Geſchöpfen zur Speiſe zu dienen. Sie hätten ja nur unter dieſer Bedingung Leben erhalten; und ſie hätten eine Zeit lang des Lebens ſich erfreut. Das wäre doch, als wollte man ſagen, ein römiſcher Patrizier wollte aus reiner Güte in ſeinen Palaſt, um dort mehr Leben zu entfalten, ſtatt eines Ofens einen lebendigen Sklaven ſtellen, der die glühenden Kohlen halten mußte. Verbrannte er ſich, ſo habe er doch einen guten Zweck erfüllt.

So ſchwelgte die Renaiſſance in ſchrankenloſer Bewunderung des durch die Naturwiſſenſchaft neuerſchloſſenen Weltalls. So dichteten Shaftesbury und Herder ihre Hymnen auf die Harmonie der Schöpfung, auf den Geſang der Sphären. Hatte ja Pythagoras, das Weſen der Muſik in der Zahl ahnend, geſagt, daß die Sterne auf ihrem ewigen Gange eine wundervolle Muſik, einen reizenden Geſang vollführen. Andere ſagten, wenn

Kolumbus nicht die Syphilis auf einer Inſel Amerikas angetroffen und auf dem Hinterdecke ſeines Schiffes als furchtbaren Gaſt nach Europa gebracht hätte, ſo wären auch Chokolade und Purpur uns verſagt geblieben.

Man ſah in der Welt nichts als eine mit vollkommenſter Kunſt gebaute Maſchine. Selbſt Voltaire hatte ausgerufen: „Alles in der Natur iſt wundervoll. Alles iſt Hebel, alles iſt Winde, alles iſt hydrauliſche Maſchine, chemiſches Laboratorium, vom Grashalm bis zur Eiche, vom Floh bis zum Menſchen, vom Sandkorn bis zu den Wolken."

Weit von Leibniz weg konnte jetzt der Deismus ſagen: „Gott kümmert ſich nur um das Ganze, nicht um das Einzelne." Kant ſagte in der „Naturgeſchichte des Himmels", Gott ſorge nur, daß die große Maſchine weiterlaufe; der Menſch ſei nicht wichtiger als eine Laus, ein Inſekt, das die Beſchaffenheit der Menſchen ſehr gut ausdrücke, ſowohl was ſeine Art zu leben, als ſeine Nichtswürdigkeit anlange. Wieder andere ſagten mit Voltaire: Wenn ein König ein Schiff nach Ägypten ſendet, kümmert er ſich nicht darum, ob es den im Schiffe befindlichen Mäuſen gut geht oder nicht. Gott ſehe mit gleichem Blick einen Helden und einen Sperling fallen. Wenn ein Menſch eine hydrauliſche Maſchine erſänne, die eine ganze Provinz bewäſſere und fruchtbar mache, dürfte man ihn tadeln, wenn das Waſſer einige Inſekten ertränkte?

So der Deismus, die Lehre vom quieszierten Gott, der auch Kant huldigte, der doch die Lehre des Leibniz wieder zur Geltung bringen wollte! Un seul esprit vaut tout un monde (ein einziger Geiſt wiegt eine ganze Welt auf).

Leſſing hatte einen neuen Weg erdacht, das Übel zu erklären, die Theodizee der Geſchichte: Alles Leid iſt ein notwendiges Stück in einem langſamen geiſtigen Aufſtieg der Menſchheit. Alles Einzelübel führt zur Allharmonie in der Geſchichte, im ewigen Leben der Menſchheit, im Gange Gottes über die Nationen. Wir ſind, ſo ſpann Schiller Leſſings Gedanken aus, nur Handlanger bei einem unüberſehbaren Bau. Hunderttauſend Sklaven trugen die Steine zu der Pyramide zuſammen. Aber nicht die Pyramide war ihr Lohn. Die Pyramide ergötzte das Auge des Königs, und die fleißigen Sklaven fand man mit wenig Brot und mit vielen Rutenſtreichen ab. Der Menſch bearbeitet, plättet und bildet den rohen Stein, den die Zeiten herbeitragen. Ihm gehört der Augenblick. Die Weltgeſchichte aber rollt der Zufall. Die Natur läßt einen Faden plötzlich fallen, um ihn dreitauſend Jahre ſpäter wieder aufzuheben, verſenkt in Calabrien die Künſte und Sitten des 18. Jahrhunderts, um ſie vielleicht im 30. Jahrhundert dem verwandelten Europa wieder zu zeigen, ernährt viele Menſchenalter hindurch geſunde Nomadenhorden auf den tartariſchen Steppen, um ſie in ſpäten Zeiten dem ermatteten Süden als friſches Blut zuzuſenden, wirft das Meer über Hollands und Seelands Küſten, um eine Inſel im fernen Amerika zu entblößen. Weil vor Jahrhunderten ein verſcheuchter Vogel aus Angſt ein Samenkorn auf ſeinem Fluge niederfallen ließ, blüht für ein Entdeckervolk auf wüſtem Eiland eine reiche Ernte. Es iſt eine feine Spekulation des Himmels, daß er das Herz des Körpers durch Eiterbeulen der Gliedmaſſen rettet.

So arbeitete unſere klaſſiſche Zeit daran, das Übel in der Welt zu erklären, oder vielmehr, darüber wegzutäuſchen. Die Harmonie des Alls ſollte die Löſung bringen. Allein es iſt klar, daß ſie keine Löſung bringen konnte. Das Menſchenherz läßt ſich nicht damit abfinden, daß es die Hoffnung auf eigenes Glück fahren läßt und dafür die Hoffnung auf die Harmonie der Natur ſetzt. Schiller hatte geſagt: Wie holperig und höckericht nimmt unſere Erde vom Gipfel des St. Gotthard ſich aus. Aber die Einwohner des Mondes ſehen gewiß eine ſchöne und glatte Kugel. — Darauf müſſen wir erwidern, daß wir das Leben der Erde nicht bloß vom Monde aus anſehen, ſondern in dieſem Tale der Tränen miterleben müſſen. Der Unglückliche, der in einem quallvollen Leiden Jahre lang auf ſeinem Schmerzenslager liegt, wird es als brutalen Hohn empfinden, wenn man ihm ſagen wollte: Um ſolche Kleinigkeiten kümmert ſich Gott nicht. Dein Leid iſt nur ein notwendiges Schattenrißlein im herrlichen Weltgemälde! Wer jemals von einem ſchwer Leidenden die furchtbare Frage gehört hat: „Warum muß ich das alles leiden?“ würde es als erbarmungsloſe, verletzende Gemütsroheit empfinden, dem Leidenden zu antworten: Du haſt kein Recht, Glück für dich zu verlangen! Tröſte dich, daß du durch dein elendigliches Zugrundegehen an der werdenden Weltharmonie mitbauen darfſt; die Harmonie wird nach Tauſenden und Milliarden Jahren immer größer werden; dem All wird es immer beſſer gehen, freilich niemals ganz gut! —

Voltaire hat im Dictionnaire philosophique in dem Artikel Tout est bien die deiſtiſche Auffaſſung der Aufklärungsphiloſophie mit Recht in ſchärfſter Weiſe verſpottet. Er fragt, ob ein Steinleidender, der nach ſchmerzlicher Operation dem Tode nahe iſt, vor Freude aufſtrahlen wird, wenn der Arzt ihm den Stein zeigen und ſagen würde: Siehe, die Urſache deines Leidens iſt, vom allgemeinen Standpunkt der Natur aus geſehen, nicht ſo ſchlimm. Auch dieſer Stein iſt nach wunderbar waltenden Geſetzen der Natur gebildet! — Voltaire würde wohl ähnlich geurteilt haben, wenn er Spiegelbergs Worte in Schillers „Räubern“ gekannt hätte: „Danke Gott, daß der alte Adam den Apfel angebiſſen hat. Sonſt wären wir ſamt unſeren Geiſtestalenten auf dem Polſter des Müßigganges vermodert.“

Dieſe ganze Sachlage muß man bedenken, um zu begreifen, warum Schopenhauer ſolchen Erfolg hatte. Hegel war ihm als Denker weit überlegen. Aber er unterlag ihm. Und man möchte vom chriſtlichen Standpunkte aus eine providentielle Fügung in dieſer Schickſalswendung erblicken. Freilich, Schopenhauer ſprach ſich ſehr gehäſſig über das Chriſtentum aus. Zur Charakteriſtik mag es verziehen ſein, wenn ich dies an folgender Epiſode illuſtriere, welche mehr als eine lange Kritik beweiſt. Schopenhauer erzählt, im Jahre 33 nach Chriſti Geburt begegnen ſich zwei Männer auf dem Forum der Weltſtadt Rom. Der eine ſagt: „Haben Sie ſchon das Neueſte gehört?“ „Nein, was iſt paſſiert?“ „Die Welt iſt erlöſt!“ „Ach, was Sie ſagen?“ „Ja, der liebe Gott hat Menſchengeſtalt angenommen und ſich in Jeruſalem hinrichten laſſen. Dadurch iſt die Welt erlöſt und der Teufel geprellt!“ „Ei, das iſt ja ganz charmant!“

So zyniſch hat nicht einmal Nietzſche in der Nacht des Wahnſinns das Heiligſte verſpottet. Demgegenüber haben Hegel und Schelling mit Ehrfurcht vom Chriſtentum als dem Höhepunkt der Weltgeſchichte geſprochen, erſterer auch von der Perſon Chriſti. Und dennoch ſteht Schopenhauer dem Chriſtentum innerlich näher als Hegel und Schelling. Denn er hat im modernen Bewußtſein die Hauptvorausſetzung des Chriſtentums, mit welchem dieſes ſteht und fällt, wieder zu Ehren gebracht. Er hat die Welt wieder von dem Satze überzeugt: Die Welt iſt kein Paradies; trotz aller Fortſchritte der modernen Kultur können wir in ihr unſer Endziel nicht finden. Wir müſſen aus der Welt hinaus. Wir müſſen erlöſt werden. Die Erlöſung, von der die Aufklärung nichts mehr wiſſen wollte, iſt die Sehnſucht der feinſten, modernen Seelen geworden.

Schiller ſchrieb an Körner: „Sähe ich nicht alles ſo ſchön in ſich beſchloſſen; ſähe ich auch nur einen einzigen Splitter aus dieſem ſchönen Kreiſe herausragen, ſo würde mir das die Unſterblichkeit beweiſen. Aber alles, alles, was ich ſehe, fällt in dieſen ſichtbaren Mittelpunkt zurück."

Alſo nicht einen einzigen Splitter ſieht Schiller aufragen aus der Schönheit des Weltplanes, und zwei Menſchenalter nachher iſt die Menſchheit überzeugt, daß Schmerz und Elend das herrſchende Weltgeſetz ſind, nicht bloß beim Menſchen, ſondern in der ganzen Natur, daß Schmerz und Elend der Stachel ſind, den jedes Lebeweſen mitten im Herzen trägt, der es unaufhörlich über dieſe Welt hinausweiſt.

Das Problem hat Schopenhauer aufgeworfen, indem er die Erlöſungsbedürftigkeit der Welt zeigte; die Löſung hat er nicht gefunden. Darin hinderte ihn ſeine Überzeugung von dem unperſönlichen, blinden Weltgrunde. Wie ganz anders iſt es in der chriſtlichen Weltanſchauung! Licht und ſtrahlend wie der blaue Mittagshimmel ſchwebt über uns das allſehende, liebevolle Vaterauge Gottes. Er hat die Welt als Paradies geſchaffen. Denn ſein Weſen iſt die Liebe. Aber er iſt auch die Heiligkeit. Er gab aus Liebe ſeinen Geſchöpfen die königlichſte Lebensgabe, die Freiheit. Das Geſchöpf mißbrauchte ſie. Wenn die moderne Wiſſenſchaft ſo hoch ihre Einſicht preiſt, daß der Menſch durch Millionen Lebensfäden mit der Natur zu innerſt verwoben und verbunden iſt, ſo hat das Chriſtentum dieſen Gedanken in unendlich vertiefter Geſtalt. So innig iſt der Menſch mit der Natur verwoben, daß ſeine furchtbare Freiheitstat im Paradieſe Schmerz und Tod in die ganze Schöpfung brachte. Das hat Paulus im achten Kapitel des Römerbriefes in wunderbarer Weiſe ausgedrückt: Die ganze Schöpfung weint und ſeufzt mit uns in unermeßlichem Wehe bis heute. Auguſtinus ſchon verweiſt dafür auf den Zug von Schmerz und Bitterkeit, der dem Antlitz der Tiere aufgeprägt erſcheint.

Das Chriſtentum will die Unterdrückung des Schmerzes nicht; es will, daß der Menſch ſeinen Schmerz im tiefſten Gemüte ausklingen läßt. Denn nur ſo wird ihm der Schmerz zum Himmelszeiger, der den höchſten Seelenadel in ihm entbindet:

Wer nie ſein Brot mit Tränen aß,
wer nie die kummervollen Nächte
auf ſeinem Bette weinend ſaß,
der kennt euch nicht, ihr himmliſchen Mächte."

Das Chriſtentum will und kennt keine Heiligen aus Stein und kaltem Marmor, welche ſtumm, düſter, verzweifelt die Schläge des Schickſals über ſich ergehen laſſen. Eine ihrer lieblichſten Heiligen iſt Eliſabeth, die ungariſche Königstochter. Nie wird der herzzerreißende Schrei in edlen Seelen zu tönen aufhören, den ihr der Tod des jugendlichen Gatten erpreßte. Und vom Höchſten, vom Gottesſohn, erzählt das Evangelium, daß er im Blutſchweiße niedergebeugt zur Erde wie ein Wurm im Staube ſich krümmte und dann, wie Auguſtinus ſo ſchön ſagt, ſich erhob, ſtärker als ein Rieſe, glänzender als der Mond der Leidensnacht, freudig hoffend der Sonne des heiligen Gotteswillens ins Antlitz blickend. Über dieſes Bild gibt es keinen herrlicheren Troſt des Leidens, auch wenn der Mond noch Millionen Jahre unſere Nächte erleuchtet. Dem Leidenden, der vom Schopenhauerſchen Weltbild zum chriſtlichen kommt, muß es zu Mute ſein wie dem, der zum erſten Male das um das ſechstauſendfache vergrößernde Teleskop auf das Himmelsgewölbe richtete. Das Auge war geblendet. Düſtere Nebelſtreifen löſten ſich auf in unüberſehbare Welten von Licht.

Erſt wenn der chriſtliche Gottesbegriff am Himmel aufflammt, wird das unerforſchliche Geheimnis des Schmerzes gelöſt, das Schopenhauer nicht löſen konnte. Gewiß gibt es Schickſalsſchickungen, welche den Menſchen wie Donnerſchläge niederſtrecken. Aber ſo furchtbar iſt kein Geſchick, daß nicht ein göttlicher Lichtſtrahl es erhellt, ſobald wir wiſſen, daß nicht ein ſtockblinder Weltwille, ſondern ein unendlich liebevoller Gott den Kosmos geſchaffen hat und regiert. Das Chriſtentum ruft nicht die ſchalen Troſtgründe des Optimismus an, wornach der Einzelne ſich tröſten müßte, daß ſein Unglück der Schönheit des Alls keinen Eintrag tut. Nein, es zeigt, daß auch ſein Unglück mit Glück enden wird, wenn er ſich in die Arme Gottes wirft. Schon Job ſagt ſo ſchön: „In dieſem meinem Fleiſche werde ich Gott ſchauen; ich ſelbſt werde ihn ſehen und meine Augen werden ihn anſchauen und nicht ein anderer; dieſe Hoffnung ruht in meinem Buſen.“ (19, 25.) Während Kant geſagt hatte, Gott ſehe mit der nämlichen Gleichgültigkeit einen Helden wie einen Sperling fallen, ſagt die chriſtliche Theodizee:

„Die Weisheit ſelbſt entwarf der kleinſten Fliege Glück,
Ihr Schickſal iſt beſtimmt, ſo gut wie Roms Geſchick.“

Eröffnet ſich hinter dem Schopenhauerſchen Weltbild nicht das Nirwana, ſondern das Lichtreich perſönlicher Unſterblichkeit, dann gewinnt Schmerz und Elend einen unermeßlichen ſittlichen Wert. Dann ſind ſie Erziehungsmittel für die höhere Welt. Denn eine Stunde tiefen, niederſchmetternden Schmerzes läutert und veredelt die Seele mehr als ein Jahrzehnt irdiſchen Glückes. Eine Stunde Schmerz bringt manche Seele zur Reife für ein höheres Leben, bringt ſie mehr in Gottes Nähe als eine ganze Lebensarbeit. Etwas Schöneres gibt es nicht als eine Seele, welche unſchuldig und doch gottergeben leidet. Dieſe chriſtliche Auffaſſung wirft Licht auf die gräßlichen Schrecken der Menſchheit, Tod und Grab. Lacordaire ſchrieb an einen Freund, der am Grabe ſeines Kindes untröſtlich war: „Hebe die Augen empor zu den Regionen der unbegrenzten Liebe! Dort wirſt Du das Geheimnis Deiner Tränen kennen

lernen. Dort wirſt Du in Gottes Armen jene Seele erblicken, um die Du weineſt. Dort wirſt Du die Gründe jener Ordnung ſehen, die Du grauſam nennſt!"

Allerdings begegnet Hartmann dieſem Argumente mit der Frage: „Ihr wollt nicht auf den Gedanken an ein poſitives Glück verzichten. Warum? Weil der hungrige, nach Befriedigung lechzende Wille aus euch ſchreit. Habt ihr denn ein Recht auf Glück? Nein, ihr habt keines!" Allein das Verlangen nach Glück ruht tiefer in jedem lebendigen Weſen als irgend eine andere Kraft. Selbſt der Wurm zittert und zuckt zuſammen vor dem Schmerze und lechzt nach ſeinem bißchen Leben. Wenn wir dieſer Natureinrichtung nicht trauen dürften, dann dürften wir auch den Denkgeſetzen nicht trauen. Und doch iſt der Peſſimismus als Syſtem ſelbſt auf dieſen Denkgeſetzen aufgebaut.

Die chriſtliche Weltanſchauung hat den Wert des Lebens unendlich geſteigert. Sie hat das Leben als ſchmerzerfüllt und unermeßlich tragiſch, aber als notwendige Vorſtufe zu einem jenſeitigen unvergänglichen Leben gezeichnet. Der Peſſimismus leugnet den Wert des Lebens. Er leugnet damit auch jede Kultur. Kein Fortſchritt der Wiſſenſchaft kann etwas nützen. Keine Humanität und Liebe kann die Wunden der Menſchheit heilen. Die ganze europäiſche Kultur, welche darnach ringt, die Natur zu bezwingen und dem Menſchen dienſtbar zu machen; dieſe Kultur, welche Krankenhäuſer und Spitäler baut und das Elend aufzuheben ſucht, wird vom Peſſimismus verworfen. Erkennt Hartmann die Kultur an als das wirkſamſte Mittel zur Beſchleunigung der Vernichtung, ſo iſt der peſſimiſtiſche Gedanke damit auf die Spitze getrieben. Um für dieſe Lebensauffaſſung Stützen zu gewinnen, mußte Schopenhauer über den europäiſchen Kulturkreis hinaus nach Indien greifen, und er hat das Signal gegeben, daß die europäiſche Sehnſucht nach der orientaliſchen Märchenwelt in der letzten Generation auf das Metaphyſiſche übergegriffen hat. Allein Eucken ſagt mit Recht, daß der Idealismus der Inder zwar den Zug der Innerlichkeit, die Ablöſung von der ſichtbaren Welt großartig ausgebildet hat, aber daß ihm die Kraft zu neuem Schaffen fehlt. Er erzeugt weiche Stimmungen, aber keine weltaufbauende Tätigkeit. Er hat eine große Kulturwelt in die Ketten der Sklaverei geworfen. Indem der Peſſimismus nur ein Ziel kennt, die Vernichtung, iſt er das Grab für alle Ideale, für welche je ein edles Herz geglüht und geſtritten hat. Dadurch iſt der Peſſimismus für jeden tieferen Menſchen widerlegt. Darum iſt das Chriſtentum wahr. Denn eine andere Lebensauffaſſung iſt ſeit Schopenhauer nicht mehr möglich als Chriſtentum oder Peſſimismus.

Hat aber die chriſtliche Auffaſſung das Berechtigte von Schopenhauers Syſtem in ſich, ſo läßt ſie auch den Wahrheitskern der Hegelſchen Philoſophie nicht vermiſſen. Auch das Chriſtentum kennt ein Weltbild, in welchem alles Wirkliche vernünftig ſein wird, wo die Natur vergeiſtigt und vom Verklärungslichte durchſtrahlt ſein wird, wo der Geiſt nichts anderes ſein wird als eine ewig blühende Jugend und eine niemals endende Geburt des Lichtes und Lebens aus Gott, wo es kein anderes Leben gibt als eine Wanderung des Geiſtes von einer Region des göttlichen Lichtmeeres in die andere in alle Ewigkeit. Dieſes Leben erwartet

das Chriſtentum erſt dann, wenn der gegenwärtige Kosmos, wie auch die Phyſik prophezeit, ſich auflöſt, und wenn dann, weil nichts Geſchaffenes nach dem göttlichen Weisheitsplan völlig untergeht, ein neuer Himmel und eine neue Erde kommt. Allein den Keim zu dieſer Herrlichkeit trägt nach bibliſcher Lebenslehre die Welt jetzt ſchon in ſich, wie der Menſch jetzt ſchon den Keim des Auferſtehungsleibes hat. Dieſer Keim ſchimmert gleichſam durch die ſterbliche Hülle durch. Deshalb wendet der Chriſt nicht ſich ſchaudernd ab von der Natur wie der Peſſimismus. Er ſieht auch nicht ein Paradies in ihr, was der moderne Menſch nicht mehr verſtehen würde. Aber er ſieht mit echt künſtleriſchem Auge in ihr Licht und Schatten. Er ſieht, daß die Natur reiner und unſchuldiger iſt als der Menſch, und deshalb legt, wenn wir vom menſchlichen Treiben weg zu ihr fliehen, ihr Anblick mildernd ſich auf unſer aufgeregtes Herz und unſere brennende Leidenſchaft. Die Sterne kreiſen ſo lieb und mild in ihren ewigen Bahnen; der Strom rauſcht jahraus jahrein durchs enge Tal; die Bäume blühen nach dem Winter wieder. Hier ſehen wir, von keinem menſchlichen Leid gedrückt, das Ewige, den Urſchoß alles Lebens. Dieſes Ewige wird auch uns befreien, nicht im Nichts, ſondern im Leben.

Jean Paul, der die richtige Beobachtung gemacht hat, wie die griechiſchen Künſtler, welche die Geſtalt des menſchlichen Leibes ſo fein in Erz und Marmor auszuprägen verſtanden, kein Auge hatten für die Schönheit der Natur, ſpricht letztere in ſeinem „Titan“ alſo an:

„Hohe Natur, wenn wir dich ſehen und lieben, ſo lieben wir die Menſchen wärmer, und wenn wir ſie betrauern oder vergeſſen möchten, ſo bleibſt du bei uns und ruheſt an unſerem naſſen Auge wie ein grünendes, abendrotes Gebirge. Ach, vor der Seele, vor welcher der prächtig glitzernde Morgentau der Ideale ſich zum grauen, kalten Landregen entfärbt hat, und vor dem Herzen, welchem auf den unterirdiſchen Gängen dieſes Lebens die Menſchen nur noch wie gekrümmte, dürre Mumien auf Stäben in Katakomben begegnen, und vor dem Auge, das verarmt und verlaſſen iſt, und welches kein Menſch mehr erfreuen will, und vor dem Menſchen, den ſeine einſame, glaubensleere Bruſt an einen ewigen, unverrückbaren Schmerz anſchmiedet, vor allen dieſen bleibſt du, erquickende Natur mit deinen Blumen und Gebirgen und Katarakten treu und tröſtend ſtehen. Der Menſch wiſcht ſtumm und kalt den Tropfen der Pein ſich aus den Augen, daß ſie hell und weit auf deinen Vulkanen und auf deinen Frühlingen und auf deinen Sonnen ruhen können.“

Aber das Höchſte iſt für den Menſchen die Natur nicht. Sein Sehnen erleichtert ſie, ſtillt es aber nicht. Er erwartet den neuen Himmel und die neue Erde, wo er mit denen vereinigt ſein wird, die er geliebt hat, die ihm entriſſen wurden.

Der proteſtantiſche Bibelforſcher Godet macht die feine Bemerkung, daß die beiden Briefe des heiligen Paulus an die Theſſaloniker auf das Ende der gegenwärtigen Weltordnung blicken, aber der eine auf die Schattenſeite, die vollendete Auswirkung des Böſen, der andere auf die Lichtſeite, die Erſcheinung und den endlichen Sieg des Guten: „Der Geiſt des Jahrhunderts, in welchem wir leben, ſcheidet ſich in zwei entgegengeſetzte Strömungen, von denen die eine die Welt dem Abgrunde zu-

treiben und der Vernichtung entgegeneilen ſieht, während die andere ſie von Fortſchritt zu Fortſchritt auf dem Wege zu einem immer vollkommeneren Zuſtande erblickt. Die Anſchauung des Paulus vereinigt beide entgegengeſetzte Geſichtspunkte, indem er einem jeden in der Zukunft der Menſchheit einen Platz anweiſt. Über die Erwartung des ſchwärzeſten Peſſimiſten hinaus läßt ſie den Gipfel des Böſen in dem Bilde des allgemeinen Abfalls und des Menſchen der Sünde erſcheinen, und über die kühnſten Hoffnungen des Optimismus hinaus läßt ſie uns die Wiederkehr des edelſten Weſens erkennen, welches über die Erde dahingegangen und welches nun zur höchſten Macht erhoben iſt, die Verwirklichung des vollkommenen Lebens und der Vernichtung alles Böſen. So eröffnet der Apoſtel in den beiden kurzen Briefen, von engbegrenzten örtlichen Verhältniſſen ausgehend unſeren Augen Ausblicke, welche noch achtzehn Jahrhunderte nach ihm uns als Führer dienen können."

Unter den neueren Philoſophen, welche eine Syntheſe zwiſchen Optimismus und Peſſimismus verſucht haben, ſteht obenan R. Eucken. Er gibt eine feine Analyſe von der Entſtehung des Problems: Der Geſamtanblick unſeres Lebens iſt wenig erfreulich. Ein undurchſichtiges Reich der Natur umſchließt und beherrſcht uns. Das Reich der Kultur ſtrebt darüber hinaus. Aber es fällt unter den Gegenſatz ſeelenloſer Arbeit und kleinmenſchlicher Subjektivität: Es befriedigt nicht unſer Glücksverlangen. Geſteigerte Anſpannung geiſtiger Kraft möchte uns weiterführen und uns einen geſicherten Grund im eigenen Weſen geben. Aber dem Wunſch entſpricht nicht das Vermögen und der Verſuch der Befreiung macht unſere Bindung leicht nur noch ſtärker. Die unſägliche Mühe und Arbeit verwandelt ſich uns nicht in einen reinen Ertrag. Ja ſie ſcheint alles Sinnes zu entbehren, was in der Erfahrung des Lebens beſonders ſchmerzlich berührt. Innerlich Überlegenes von Niederem abhängig zu ſehen, das ſcheint die Geſamtgeſtaltung unſeres Daſeins uns aufzuerlegen. Denn wohl regt ſich in ihm aufſteigende Kraft; das Leben dringt vor und neue Ausblicke tun ſich auf. Aber das Neue und Aufſtrebende erreicht keine Selbſtändigkeit. Es bleibt an eben das gebunden, das es überſchreiten will. Iſt es ein Wunder, wenn Erfahrung deſſen, namentlich wenn ſolche Lage als unveränderlich gilt, eben den tieferen Seelen den Lebensmut nimmt und ſie einem trüben Peſſimismus überliefert? Wir hören heute freilich viel von Lebensbejahung reden, ja Hymnen auf das Leben ſingen. Aber es gehört das zu den hohlen Schauſtücken der Zeitoberfläche. Es iſt das eine erkünſtelte Lebensbejahung, die dem Grunde der Seele fremd bleibt. Es iſt die Herſtellung eines Rauſches, der ein unbefriedigendes Daſein zeitweilig vergeſſen machen ſoll. Solche Künſtelei iſt dem Peſſimismus ſchwerlich gewachſen (Geiſtige Strömungen der Gegenwart 1920, 390).

Mit dem Peſſimismus, ſagt Eucken mit Recht, läßt ſich nicht abſchließen, da er in ſich ſelbſt einen Widerſpruch trägt. Ein wahrhaftiger Schmerz kann nur entſtehen, wo es etwas Wertvolles zu verlieren gibt. Könnte das tiefe Dunkel der Welt unſerem Leben zum Drucke werden, wenn es uns nicht drängte, irgend welches innere Verhältnis zu ihr zu finden? Es entſteht die Frage, ob unſer Leben nicht Tiefen enthält, die ſich beleben

und in fruchtbare Arbeit umſetzen können. Dieſe Frage bejaht Eucken. Es iſt das Erſcheinen des Geiſteslebens beim Menſchen, das den Anblick der Wirklichkeit völlig verändert. Der Peſſimismus iſt ja nach Eucken dadurch entſtanden, daß dem Menſchen durch den mächtigen Aufſchwung von Induſtrie und Technik die Innenwelt verblaßte. Das Leben des Einzelnen und der Menſchheit erhält wieder ein anderes Bild, wenn es vom Geiſtesleben aus beleuchtet wird. Durch den trüben Nebel menſchlicher Leidenſchaften hindurch leuchten die Grundlinien einer Geiſteskultur, welche das Verhältnis des Menſchen zur Wirklichkeit umwandelt. Das gewaltige Vordringen der modernen Wiſſenſchaft und Technik, das humane Wirken der Zeit, die Macht der ſozialen Idee beweiſen, daß auch die Gegenwart nicht großer, willkürüberlegener Antriebe entbehrt. Selbſt das Geſamtbild der Welt verändert ſich, wenn im Menſchen die Eröffnung einer Geiſteswelt und damit das Wirken einer Tiefe der Dinge anerkannt wird. Denn nun erſcheint die Natur nicht mehr als das Ganze der Wirklichkeit. Nun wird ſie ein Stück des größeren Alls. Die enge Verbindung des Geiſteslebens mit ihr wird jetzt zu einem ſicheren Zeugnis, daß ſie ſelbſt eine Tiefe beſitzt und daß ſie nicht ein gleichgültiges Nebeneinander ſeelenloſer Elemente bedeutet. Das alles ergibt eine ganz andere Schätzung der Natur und des Lebens.

Das alles zuſammen beweiſt nach Eucken, daß der Peſſimismus einen gewiſſen Durchblick der Wirklichkeit bietet, daß aber dieſer Durchblick ſie nicht erſchöpft. Er konnte die Welt nur in ſo trübem Lichte ſehen, weil er ſie nicht an der Selbſttätigkeit, ſondern an der Zuſtändlichkeit des Menſchen maß. Aber wer den Peſſimismus ablehnt, bekennt ſich damit noch nicht zum Optimismus. Woher die Rätſel und Konflikte des Lebens kommen, kann nach Eucken weder die Philoſophie, noch die Religion erklären. Das Wort von Vauvenargues bekommt ein gewiſſes Recht: „Die Welt iſt, was ſie für ein tätiges Weſen ſein muß, voll von Hinderniſſen.“ Je mehr wir wieder einen inneren Zuſammenhang des Lebens und ein allbeherrſchendes Ziel erlangen, deſto mehr wird ſich der Lebensmut ſtärken und eine Kernbildung vollziehen, in uns ſelbſt einen ſicheren Halt gegen alle Anfechtung geben. Ein Abſtand beſteht zwiſchen dieſer neuen Lebensſtimmung und jener, welche die Höhe unſerer klaſſiſchen Kultur kennzeichnete. Die Welt erſchien dort als das Reich der Vernunft, die Aufgabe des Menſchen erſchöpfte ſich in künſtleriſcher Anſchauung und denkendem Begreifen der Weltharmonie. Wir moderne Menſchen ſind aus Zuſchauern zu Mitarbeitern am großen All geworden. Freilich muß uns dabei eine Tatwelt umfangen und auch uns zur Selbſttätigkeit aufrufen (395).

Euckens Problemſtellung iſt hier falſch. Nicht aus dem Verblaſſen der Innenwelt iſt der Peſſimismus entſtanden, ſondern aus der vollen, mit äußerſter Einſeitigkeit ausgewirkten Konſequenz des deutſchen Idealismus. Mitten aus der Gedankenwelt Schellings iſt Schopenhauer herausgewachſen. Keineswegs iſt es ſo, daß erſt die großen Triumphe der modernen Technik eine Kulturüberſättigung erzeugt hätten, aus der ſich das peſſimiſtiſche Weltbild abgelöſt hätte. Schon die Entſtehungszeit der Schopenhauerſchen Werke zeigt dies, wenn auch deren voller Erfolg erſt nach Eintritt dieſer Kulturüberſättigung einſetzte.

An einer ſelbſtändigen Geltendmachung des Geiſteslebens hat der deutſche Idealismus das Menſchenmögliche geleiſtet. Ein ganzer Stab unleugbarer Begabungen hatte ſich in Kants Nachfolgern in dieſe Aufgabe geteilt. Das Endreſultat war, daß das Werk ſcheiterte. Daran war, wie Eucken anderswo ſelbſt zugibt, die pantheiſtiſche Grundlage des Idealismus ſchuld. Eucken macht ernſte Verſuche, dieſe Grundlage zu überwinden und ſich dem Chriſtentum anzunähern. Nur ſoweit ihm dies gelingt, was in eigenem Zuſammenhang nachzuweiſen ſein wird, vermag er den Peſſimismus zu überwinden. Dies gilt für alle ähnlichen Verſuche der neueren Zeit, die an das Problem Optimismus-Peſſimismus ſich herangewagt haben.

10. Nietzſche und das Chriſtentum.

1. Allgemeine Stellung Nietzſches in der modernen Geiſtesentwicklung.

Mit einem Baume, der erſt im Herbſte blüht, und ſeinem Schickſale hat man die deutſche Philoſophie vergleichen wollen. Als die Stammländer des europäiſchen Philoſophierens in der Neuzeit die Philoſophie längſt verlaſſen hatten; während England Induſtrie und Welthandel eroberte, Frankreich unter Napoleon ſich zur furchtbaren Militärmacht entwickelte, grübelte Deutſchlands beſte Kraft an den Problemen des Geiſtes und ging bei der Teilung der Welt leer aus.

Kant führte die große Umwälzung des Denkens herbei, wie Kopernikus in der Aſtronomie, durch ſeine Behauptung, die große, ſchöne Welt, die wir außer uns bewundern, ſei ein Erzeugnis unſeres Geiſtes, eine Ausſtrahlung von dem einzigen wunderbaren Brennpunkte aller Schönheit in unſerem Innern, dem Ich mit ſeinen unerſchöpflichen Lebensabgründen und ſeinen ewigen Geſetzen. Kants großer Schüler J. G. Fichte baute dieſen Gedanken zum abſoluten Idealismus aus: Das Ich iſt ein Sonnenſtrahl aus einem unendlichen, freien Reiche der Geiſter, die äußere Welt iſt nichts. Das ganze Weltgebäude wird von unſerem Geiſte geſchaffen „als verſinnlichtes Material unſerer Pflicht“ d. h. um ein Objekt freier freudiger Pflichterfüllung zu haben. Dann kam Hegel. Er ſagte: Alles Wirkliche iſt vernünftig. Die beiden großen Reiche der Wirklichkeit, die Natur und die Geſchichte ſind ein kriſtallklarer Diamant, durchleuchtet vom Lichte der Vernunft. Immer höher muß notwendig die Welt und die Menſchheit ſteigen. Denn wie die Sonne durch das Nebelmeer, ſo ringt die Weltvernunft mit der unbezwingbaren Macht der Dialektik von ſelbſt ſich aus allen niedrigen Entwicklungen empor. Ergänzend neben Hegel erhob ſich Schelling: Die Welt iſt ein Kunſtwerk, Tag und Nacht ſchafft Gott vor unſeren Augen in allen Werkſtätten der Natur nichts als Schönheit und Kunſt. Die Welt iſt das Paradies, der Himmel ſelbſt,

der alles Geheimnisvolle, alles Göttliche, alle Schätze in sich trägt. Was uns als Leiden und Übel erscheint, ist nur ein Schattenriß auf einem prächtigen Gemälde.

Auf diesem Punkte hatte sich die moderne Philosophie am weitesten vom Christentum entfernt. Denn letzteres lehrt, daß die Welt nicht das Paradies, sondern ein Tränental ist, und daß nicht der Genuß der Welt, sondern die Erlösung von ihr das Ziel des Daseins bilden könne. Auf diesem Punkte erfolgte aber auch die berühmte Katastrophe der modernen Gedankenentwicklung. Schopenhauer verkündete als neue Losung der Philosophie: Nicht die helle, klare Vernunft ist der Kern der Welt, sondern stockblinder und stockdummer Wille und Lebensdrang. Nicht Glück und Schönheit erreicht dieser Wille, sondern Unglück und Elend.

Trotz der einschneidenden Gegensätze, und wiewohl die äußersten Ausläufer, sowohl der Hegelschen Schule in ihrem linken Flügel und besonders in Marx als auch des Schopenhauerschen Systems, materialistische Tendenzen zeigen, lassen sich doch alle diese Systeme zusammenfassen unter dem Namen des deutschen Idealismus, der trotz aller inneren Verschiedenheiten sein Vorbild im griechischen Idealismus hat. Es ist auch in der deutschen Philosophie der Grundgedanke Platos, des größten Philosophen aller Zeiten, der in den mannigfaltigsten Systemen seit Kant reflektiert: Was vor unseren Sinnen ausgebreitet ist, das ist nur ein Reich des Scheines, das Reich des Werdens. Die wahre Wirklichkeit liegt jenseits des Flusses der Erscheinungen im ewigen Reich der Ideen. Wir sitzen, so lautet Platos berühmtes Gleichnis, in einer Höhle gefesselt, in deren Tiefe schauend. Hinter uns brennt ein helles Licht, die Sonne; wir aber sehen nur die Schatten, welche die draußen in der Tageshelle vorüberwandelnden Menschen und Dinge auf die dunklen Wände werfen. Die Einzeldinge, die wir sehen, Pferde, Bäume usw., sind nur flüchtige Schattenbilder aus einem jenseitigen Reiche der Ideen.

Es ist ohne weiteres klar, daß alle Systeme des Idealismus einen Zug tiefinnerlicher Verwandtschaft mit dem Christentum aufweisen. Auch das Christentum lehrt, daß die irdische Welt nur Schein und vergänglich ist; daß wir sie verachten und eine übersinnliche Welt mit allen Kräften unserer Seele erstreben sollen. Insofern enthält die gewaltige Gedankenarbeit, welche von den deutschen Systemen zwischen Kant und Schopenhauer geleistet worden ist, zahlreiche Goldschachte, die auch für ein modern christliches Weltbild sich gut verwerten lassen. Wie wunderbar ehrfurchtsvoll sprechen Kant und Fichte von der Heiligkeit des Sittengesetzes! Und welch strenge Sittenlehre stellt selbst Schopenhauer auf, wenn er vom Menschen fordert, auf allen Sinnengenuß zu verzichten und mit allen Menschen, ja dem ganzen Universum das Leid zu fühlen als des Lebens tiefsten Stachel!

Allein die Verwandtschaft des deutschen Idealismus mit dem Christentum ist nur eine teilweise. Der aus Leibniz und der Romantik in die Philosophie eingeströmte Optimismus war der christusfeindlichste Zug in ihr. Er schien allerdings beseitigt durch die große Katastrophe in der Geschichte des deutschen Denkens, die sich an Schopenhauer knüpft. Allein hier ist auch der Punkt, wo das idealistische Prinzip, in die äußerste

Spannung verſetzt, zerriß wie eine Saite, und von wo aus eine ganz andersartige Phaſe des modernen Lebens beginnt: In Schopenhauers Schüler Nietzſche vollzieht ſich der Übergang vom Idealismus zum Realismus. War vorher die äußere Welt nur Schein und die innere alles, ſo iſt in der nun folgenden Generation die innere Welt nichts und die äußere iſt alles, iſt das einzig Wirkliche. Wie dieſer gewaltige Umſchwung gekommen iſt, dieſe Frage darf nie umgangen werden, wenn man Nietzſches Stellung zum Chriſtentum würdigen will. Denn die großen Denker ſind keine Steinpyramiden, die unvermittelt aus einer Sandwüſte aufſteigen; ſie ſind Berggipfel, die nach geologiſchen Geſetzen aus den Millionen Ringen ihrer Umgebung emporwachſen wie die Pflanze aus dem Stengel.

Mit Recht ſagt Eucken, daß die großen Erfindungen und Entdeckungen den Umſchwung im modernen Geiſtesleben herbeigeführt haben. Als 1832 Goethe ſtarb, der Gipfelpunkt der klaſſiſchen deutſchen Bildung, deren verborgene Adern die philoſophiſchen Gedankenſyſteme waren, begannen die großen Wunder der modernen Induſtrie und Technik wie Meteore am dunklen Nachthimmel aufzufahren. 1826 hatte Liebig das erſte chemiſche Laboratorium in Gießen errichtet und dadurch den Grund zur Erforſchung der Schätze der Materie gelegt, welche bis dahin als wertlos gegolten hatte. 1827 wurde die Schiffsſchraube erfunden, durch welche die Dampfſchiffahrt zum Mittel des Weltverkehrs wurde, 1830 die Eiſenbahn. Nunmehr öffnet ſich die Welt. Es beginnt ein geiſtiger Austauſch, der das Wiſſen des Menſchen von der Erde ungeheuer fördert. Elektrizität und Naturkräfte werden entdeckt, rieſenhafte Komplexe von Arbeit entſtehen, gewaltige Fabrikbetriebe, weltumſpannende Organiſationen des Handels. Die unmittelbare Außenwelt wird einziger Gegenſtand menſchlichen Sinnens, Arbeitens, Strebens: der einzige Lebenskreis. Eine ganz andere Menſchheit entſteht, eine realiſtiſche Kunſt, die nicht eine neue Welt vorſpiegeln, ſondern die Wirklichkeit darſtellen will, eine neue Wiſſenſchaft, die über das Weſen der Dinge nichts erkennen zu können glaubt und deſto gründlicher und genauer auf die Geſetze der Erſcheinungen eingeht. Der feurigſte Vertreter dieſer neuen, modernen Weltanſchauung iſt Friedrich Nietzſche, der den Gedanken der Phänomenalität der Welt und damit den Idealismus auf die Spitze getrieben und ihn ſofort ins materialiſtiſche Extrem umgebogen hat. Darum iſt er der angebetete Genius des modernen Lebens geworden, aber auch der heftigſte Feind des Chriſtentums, der jemals aufgeſtanden iſt.

II. Die pſychologiſche Wurzel von Nietzſches Chriſtushaß.

Der Reichsgerichtsrat Adelbert Düringer in Leipzig hat zwei intereſſante Schriften über Nietzſche geſchrieben: „Nietzſches Philoſophie vom Standpunkte des modernen Rechts“ und „Nietzſches Philoſophie und das heutige Chriſtentum.“ Er ſagt in erſterer: „Es wird in neueſter Zeit ſo viel über Nietzſche geſprochen und geſchrieben, gefabelt und geglaubt, daß mancher meint, er dürfe ſich nicht zu den Gebildeten rechnen, wenn er nicht auch etwas über Nietzſche zu ſagen wüßte. Beſonders in allen

Zirkeln und Kränzchen, in denen äſthetiſche, literariſche und künſtleriſche Beſtrebungen gepflegt werden, bildet Nietzſche den aktuellſten Gegenſtand des Intereſſes. Mit vollem Rechte hat man ihn daher den Philoſophen der Mode genannt. Wanderredner, welche dieſer Strömung Rechnung tragen, ziehen von Stadt zu Stadt. (Gebrüder Horneffer! D. V.) Der düſtere Denkerkopf Nietzſches ſchmückt neben dem heiteren Antlitz eines Goethe und Mozart die Schaufenſter der Buch- und Kunſthandlungen. Was modern iſt oder modern ſein will, wetteifert in der Verherrlichung des neuen Genius. Wer wollte aber nicht modern ſein? Reif ſein iſt nichts, modern ſein iſt heute alles!"

Düringer, durch perſönliche Erfahrungen mit dem Nietzſchekult in tiefſter Seele verletzt, betrachtet Nietzſche vom Standpunkte des herrſchenden Rechtes aus, ohne ihn in den Rahmen der philoſophiſchen Entwicklungsetappen einzuſtellen, und ſo erſcheint ihm Nietzſche als Verbrecher des Gedankens, welcher aus reinem Übermut alte Ordnung und Sittlichkeit umſtürzt, wie dereinſt Heroſtratus, der den Tempel der Diana in Epheſus anzündete, um berühmt zu werden. Demgegenüber hat Nietzſche gerade ſeitens katholiſcher Beurteiler eine freundlichere Kritik gefunden: Ich nenne nur Schell, L. E. Fiſcher, P. Edelbert Kurz. Ihnen erſchien Nietzſche nicht als Verbrecher, ſondern als Werkzeug der Providenz; er ſpreche nur konſequent und ehrlich das aus, was das moderne Denken und Leben tatſächlich längſt iſt, und dadurch, daß er dies mit ſo furchtbarer Konſequenz tue, ſei er ein Wegweiſer zum Chriſtentum, indem er zeige, daß ein modernes Chriſtentum eine Heuchelei ſei und deshalb lieber ganz aufgegeben werde.

Friedrich Nietzſche wurde am 15. Oktober 1844 in einem Dorfe bei Lützen in der ſächſiſchen Ebene geboren als Sohn eines proteſtantiſchen Paſtors; 1864 kam er an die Univerſität Bonn; in den folgenden Jahren ſtudierte er in Leipzig, wo er die Freundſchaft des berühmten Philologen F. W. Ritſchl gewann und auch zu Erwin Rhode in Beziehungen trat. Mit 24 Jahren wurde er 1868 auf Empfehlung Ritſchls Profeſſor der Philologie an der Univerſität Baſel. 1870 ging er freiwillig als Krankenwärter mit dem deutſchen Heere. Als er nach der Schlacht bei Wörth vom Schlachtfeld weg einen Transport Verwundeter nach Deutſchland brachte, erkrankte er ſchwer; die Krankheit hat ihn nie wieder völlig verlaſſen. Von Baſel aus lernte er den bei Luzern wohnenden Richard Wagner kennen. 1879 ließ er ſich penſionieren. Am Neujahr 1889 brach er an einem paralytiſchen Anfall auf der Straße in Turin zuſammen. Er blieb geiſtig umnachtet, liebevoll gepflegt bis 1897 von ſeiner alten Mutter, nach deren Tod durch eine treue Schweſter, bis er am 25. Auguſt 1900 tötlich vom Schlage getroffen wurde. In ſeinem Heimatdörfchen wurde er begraben. Ein unbekannter Student aus weiter Ferne ſprach einen Nachruf zu den wenigen Zeugen. Einige Jahre ſpäter gehörte ſein Name zu den berühmteſten in Europa.

1888 ſchrieb Nietzſche ſein Buch „Der Antichriſt", welches alſo ſchließt: „Ich bin am Schluſſe und ſpreche mein Urteil. Ich verurteile das Chriſtentum. Ich erhebe gegen die chriſtliche Kirche die furchtbarſte aller Anklagen, die ein Ankläger in den Mund genommen hat. Sie iſt mir die

höchſte aller denkbaren Korruptionen. Die chriſtliche Kirche ließ nichts mit ihrer Verderbnis unberührt. Sie hat aus jedem Wert einen Unwert, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtſchaffenheit eine Seelenniedertracht gemacht. Man wage es noch, von ihren humanitären Segnungen zu ſprechen. Irgend einen Notſtand abſchaffen ging gegen ihre tiefſte Sittlichkeit. Sie lebte von Notſtänden. Sie ſchuf Notſtände, um ſich zu verewigen. Der Wurm der Sünde z. B. Mit dieſem Notſtande hat erſt die Kirche die Menſchheit bereichert. Die Gleichheit der Seelen vor Gott. Dieſer Vorwand für die Ranküne aller Niedriggeſinnten iſt chriſtlicher Dynamit. Humanitäre Segnungen des Chriſtentums (welch ein Hohn)! Aus der humanitas eine Kunſt der Selbſtſchändung, einen Willen zur Lüge um jeden Preis, eine Verachtung aller guten und rechtſchaffenen Inſtinkte herauszuzüchten, das wären mir Segnungen des Chriſtentums! Der Paraſitismus als einzige Praxis der Kirche. Dieſe chriſtliche Askeſe mit ihrem Bleichſuchtsideale, ihrem Heiligkeitsideale, jedes Blut, jede Liebe, jede Hoffnung zum Leben austrinkend, das Jenſeits als Wille zur Verneinung jeder Realität, das Kreuz als Erkennungszeichen für die unterirdiſcheſte Verſchwörung, die es je gegeben hat, gegen Geſundheit, Schönheit, Wohlgeratenheit, Tapferkeit, Geiſt, Güte der Seele, gegen das Leben ſelbſt . . . Dieſe ewige Anklage gegen das Chriſtentum will ich auf alle Wände ſchreiben, wo es nur Wände gibt; ich habe Buchſtaben, um auch Blinde ſehen zu machen. Ich heiße das Chriſtentum den einen großen Fluch, die eine große innerlichſte Verdorbenheit, den einen großen Inſtinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdiſch, klein genug iſt, — ich heiße es den einen unſterblichen Schandfleck der Menſchheit. Und man rechnet die Zeit nach dem Dies nefastus, mit dem dies Verhängnis anhob, nach dem erſten Tag des Chriſtentums. Warum nicht nach ſeinem letzten? nach heute? Umwertung aller Werte!“ (VIII 312 ff.)

Am 15. Oktober 1888, ſeinem Geburtstag, einem unbändig ſchönen Sommertage, begann Nietzſche das „Ecce homo“, am Tage vor ſeinem geiſtigen Zuſammenbruch legte er die letzte Hand an das Werk. In dieſem Buch trägt ein Kapitel die Überſchrift: „Warum ich ein Schickſal bin.“ Dieſer Abſchnitt iſt eines der groteskeſten, furchtbarſten Kapitel in der Weltliteratur. „Ich bin kein Menſch, ich bin Dynamit!“ ruft er aus. Dabei zieht er gegen das Chriſtentum in entſetzlicher Weiſe los. Er ſingt Lobeshymnen auf das Schlechte, Schleichende, Harte, Vernichtende, Zermalmende. Solche Äußerungen ſind pſychologiſch der Niederſchlag eines unermeßlich heftigen Kampfes im Inneren, wie in einem kranken, menſchlichen Körper in einem hohen Hitzegrad des Fiebers der Kampf ſich ausdrückt, bevor die Dekadenz, der Kollaps eintritt.

Dazu kommt noch Folgendes: Als Nietzſche nach ſeinem erſten Anfall von Geiſteskrankheit ſich wieder erholte, ſchrieb er mit Bleiſtift mit großen Buchſtaben an Freunde Karten, in welchen er unterzeichnete: „Der Gekreuzigte“. So an ſeinen Freund Peter Gaſt: „Meinem Maeſtro Pietro: Singe mir ein neues Lied! Die Welt iſt verklärt. Die Himmel freuen ſich. Der Gekreuzigte.“ Oder er unterſchrieb: „Dionyſos“. Dionyſos iſt in der griechiſchen Mythe der Jüngling, der als Symbol aller

Lebensluſt gilt, aber auch Dionyſos Zagreus, der nach der Sage von ſeinen Feinden in Stücke zerriſſen wird und zu herrlichem Leben wieder auferſteht.

Dieſe Aufzeichnungen ſind Wahnideen eines Geiſteskranken, aber deshalb pſychologiſch nicht wertlos. Wie man in den Ruinen eines abgebrannten Hauſes ſorgfältig ſucht, um die Urſache des Brandes herauszubringen; oder wie man der Leiche eines Ermordeten ins Auge ſieht, um zu finden, welches das letzte Bild war, das von den Dingen der Außenwelt auf der Netzhaut ſich abprägte, ſo können wir aus den Ruinen des Geiſteslebens, die nach der Kataſtrophe noch übrig blieben, vielleicht einen Schluß auf die letzten Seelenkämpfe ziehen.

Die Apoſtelgeſchichte erzählt uns im 9. Kapitel: Der jugendliche Saulus, ſchnaubend von Wut und Mord gegen die Jünger Jeſu, ritt gegen Damaskus. Da fiel ein Licht vom Himmel wie ein Blitzſtrahl vom Gipfel des Libanon und er war drei Tage blind und aß und trank nichts. Als er wieder ſah, ließ er ſich taufen und wurde der größte Zeuge Jeſu für alle Zeiten. Ich will keineswegs Nietzſche mit Paulus vergleichen. Aber für die Möglichkeit der inneren Kataſtrophe legt ſich das Beiſpiel pſychologiſch von ſelbſt nahe. Wenn man Nietzſches Läſterungen gegen das Chriſtentum lieſt, empfindet man unwillkürlich: Das ſind nicht die Worte eines Mannes, der mit dem Chriſtentum fertig iſt, der ihm lau und kalt gegenüberſteht wie den Götzenbildern von Ägypten. So kann nur einer ſprechen, der im Innern einen furchtbaren Entſcheidungskampf kämpft, ob er der höheren Wahrheit ſich beugen ſoll oder nicht. Sein ganzes Lebenswerk ſträubt ſich dagegen. Andererſeits entſteht ein Ringen aller edleren Regungen in ihm, ein Sturm der anima christiana, die aus ſeinen wildeſten Verirrungen ja immer wieder emporſtrahlte. Er bäumt ſich in dieſem Seelenkampfe auf gegen dieſe göttliche Macht und erhebt läſternd ſeine Fauſt gegen Jeſus auf Golgotha. Da bricht die Kataſtrophe herein. Nietzſche hatte ſtatt des Evangeliums von Golgotha den Übermenſchen gepredigt, das Evangelium der Geſundheit, der Kraft, des Sinnenlebens; alles Kranke und Schwache, rief er, ſoll zertreten werden. Nun wurde er ſelbſt von der furchtbarſten Krankheit überraſcht, die wie ein raſch heraufziehendes Gewitter ihn umzüngelte; man könnte dieſe pſychologiſche Kriſis mit dem Worte charakteriſieren, welches ſymboliſch den Zuſammenbruch Kaiſer Julians in der chriſtlichen Legende verewigt hat: „Du haſt geſiegt, Galiläer!“

Sicher iſt, daß kein neuzeitlicher Menſch die modernen Ideen mit ſolcher Energie zu Ende gedacht hat wie Nietzſche und daß es dabei notwendig zur Kriſis kommen mußte. Es war Nietzſche nicht wie Saulus gegeben, aus ſeiner Ohnmacht wieder zu erwachen und ſeine glänzenden Gaben durch ein Wunder der Gnade beſtärkt in den Dienſt des Chriſtentums zu ſtellen. Allein es beruht auf richtiger pſychologiſcher Wertung, wenn A. Drews, der Schüler E. von Hartmanns, anerkennt, daß Nietzſche, der innerlich einen Schimmer von Ehrfurcht vor der Geſtalt Jeſu ſtets bewahrt hatte, zuletzt ſich vor ihm gebeugt hat. Jedenfalls wird er inſofern ein moderner Paulus ſein, als er der Welt zeigt, daß die Ideen, die er in ihrer furchtbaren Konſequenz aufgehellt hat, die Menſchheit

nicht zum Ziele führen können. Dies ist der Gedankengang, welcher katholische Kritiker zu einem relativ milden Urteile über Nietzsche kommen ließ, nicht wie Düringer meint, die geringe Vertrautheit katholischer Kreise mit den Resultaten evangelischer Quellenforschung, eine Unkenntnis, welche uns Katholiken das als originelle Schöpfung Nietzsches bewundern lasse, worin die protestantische Kritik nur fremde Geistesarbeit reflektieren sehe.

Rein wissenschaftlich ist jedenfalls jene Interpretation Nietzsches abzulehnen, welche auf die Schrift des Psychiaters Möbius zurückgeht: „Das Pathos bei Nietzsche". Möbius behauptet, Nietzsche sei frühzeitig an Syphilis erkrankt und diese habe zur Paranoia, zur Paralyse geführt. Sein Hauptwerk „Also sprach Zarathustra" (1883–1885) sei in paralytischer Erregung geschrieben. — Auch Max Nordau erklärt in seinem berühmten Buche „Die Entartung" Nietzsche als von Geburt aus wahnsinnig. Seine Schriften trügen auf jeder Seite den Stempel des Irrsinns, des Sadismus, der Grausamkeitswollust. — Dr. Türk erklärte in mehreren Schriften Nietzsches Ideen als Entladung perverser, anderweitig in ihrer Freiheit gehemmter Mordinstinkte.

Das ist durchaus falsch. Nietzsches Schrifttum läßt Spuren unsittlichen Lebens völlig vermissen. Viel mehr verdient die Annahme Glauben, daß seine Krankheit von seinem Sanitätsdienste im Kriege stammte. Allerdings zeigen schon die früheren Schriften Spuren geistiger Entartung z. B. das Eselsfest im Zarathustra, wo er die heiligste Stiftung Jesu im Christentum, das Abendmahl, verhöhnt.

Allein der Ideengehalt seiner Werke ist nicht krankhaft. Auf diesem Gebiete dürfen wir nicht nach medizinischen Kategorien entscheiden; hier haben wir einen viel verlässigeren Maßstab, die Logik. Allerdings hat Nietzsche Gedanken ausgesprochen, welche uns als Raserei anmuten möchten. Allein im Zusammenhang mit der vorausgegangenen philosophischen Entwicklung sehen wir, daß Nietzsche nur mit unerschrockener logischer Konsequenz das ausspricht, worauf die bisherige Entwicklung unentrinnbar hinaustreiben mußte.

Nietzsche wollte die ganze Gewalt der Konsequenz der modernen Weltanschauung bei sich selbst zur Anerkennung bringen. Er ist bei diesem Versuche unterlegen.

Er hat die moderne Entwicklungslehre in optimistischer Form an sich erproben wollen, indem er in Darwin den Retter vor Schopenhauer begrüßte. Er ist daran zugrunde gegangen; er wollte an Stelle der christlichen Kultur eine radikal entgegengesetzte aufrichten und mußte die Erfahrung an sich machen, daß er in seinem innersten Wesen an diesem Beginnen scheiterte und zerschellte.

Das Tragische und Gefahrvolle ist nur, daß auch jene Tausende an diesem System scheitern und zugrunde gehen müssen, die sich Nietzsche als Lebensführer erwählen. Hierin ist Düringers Warnung berechtigt. Nietzsches System ist keineswegs der Traum eines Wahnsinnigen, sondern ein künstlerisch wohlüberlegter Turmbau, mit dem er den Himmel stürmen will. Und er wird noch Millionen verlocken, ihm auf seinem Wege zu folgen.

Nietzſche iſt ein glänzender Stilkünſtler mit geradezu beſtechender, hinreißender Schönheit der Sprache. Dies iſt neben der Logik ſeiner Gedanken das Geheimnis ſeines ungeheuren Erfolges, der ſeinesgleichen in der Weltliteratur nicht hat. Nietzſche hat ſeinen Stil an der Bibel gebildet. Er ſelbſt ſagt, Luthers Bibel ſei das einzige deutſche Buch, das es gebe, und neben dem alle andere Proſaliteratur nicht in Betracht komme. Der Zauber des Perſönlichen, den Nietzſches Stil entfaltet, iſt großartig und verführeriſch. Selbſt ſeine Proſa iſt auf die feinſte Lyrik geſtimmt, wie verſchiedene Kritiker von ſonſt entgegengeſetzten Standpunkten einmütig zugegeben haben. So überſchreibt er treffend ganze Abſchnitte des Zarathuſtra mit Titeln von Liedern: „Das Tanzlied," „Das Nachtlied," „Das Grablied" uſw. Es iſt lyriſche Proſa: „Nacht iſt es. Nun reden lauter alle ſpringenden Brunnen. Und auch meine Seele iſt ein ſpringender Brunnen. Nacht iſt es. Nun erſt erwachen alle Lieder der Liebenden, und auch meine Seele iſt das Lied eines Liebenden."

Und im „Grablied": „Dort iſt die Gräberinſel, die ſchweigſame. Dort ſind auch die Gräber meiner Jugend. Dahin will ich einen immergrünen Kranz des Lebens tragen."

Nicht mit Unrecht hat die Kritik bemerkt, daß ſolche Worte in Muſik geſetzt werden müſſen, um ihre vollen Reize zu entfalten. Nietzſche war in ſeiner erſten Periode der intimſte Freund Richard Wagners. Er beſaß die Gabe, der Sinnenwelt in der ſprachlichen Wiedergabe die ganze Glut ihrer Farben zu erhalten. Bei ſeinen Worten, ſagt Grützmacher mit Recht, empfindet man faſt körperlich die Schrecken des Hochgebirges oder die ſänftigende Stille des ſonnenbeglänzten Meeres. Das Geiſtigſte und Abſtrakteſte kleidet er in wunderbare Formen. Seine Werke ſind Kunſtwerke durch und durch. Selbſt gefeierte katholiſche Schriftſteller ſchämen ſich nicht, bei ihm in die Schule zu gehen, um den Weg zum Herzen der modernen Jugend zu finden.

Ebendarum ſind aber auch ſeine Werke Bomben, welche alle ſittlichen und religiöſen Ideale in jungen Gemütern in die Luft ſprengen. Darin liegt die Nietzſchegefahr für unſere Zeit. Denn die Jugend verſteht nicht zu ſcheiden zwiſchen Form und Inhalt. Von den Reizen der Sprache gefangen erliegt ſie widerſtandslos dem Gift der Ideen.

III. Nietzſche kennt nur das Chriſtentum Schopenhauers und Richard Wagners.

Der Paroxismus, mit welchem Nietzſche das Chriſtentum bekämpft, wird pſychologiſch überhaupt nur verſtändlich, wenn man die Tatſache im Auge behält, daß er nicht das wahre Chriſtentum bekämpft, welches er niemals tiefer kennen gelernt hatte, ſondern das Chriſtentum Schopenhauers und Richard Wagners, d. h. die indiſche Verneinung des Lebenswillens, gegen die ſein ganzes Inneres ſich aufbäumte.

Im Herbſt 1865 ſtudierte Nietzſche in Leipzig. Er verſichert, daß er kein leichtſinniger Student war, ſondern daß der philoſophiſche Eros in ſeinem Buſen brannte. Hier fiel die große Entſcheidung ſeines Lebens

durch einen Zufall. Er fiel Schopenhauer in die Arme. Er ſelbſt erzählt: „Eines Tages fand ich im Antiquariat des alten Rehu dieſes Buch (Die Welt als Wille und Vorſtellung), nahm es als mir völlig fremd in die Hand und blätterte. Ich weiß nicht, welcher Dämon mir zuflüſterte: Nimm dir dies Buch nach Hauſe! Es geſchah jedoch wider meine ſonſtige Gewohnheit, Büchereinkäufe nicht zu beſchleunigen. Zu Hauſe warf ich mich mit dem erworbenen Schatze in die Sophaecke und begann ſeinen energiſchen, düſteren Genius auf mich wirken zu laſſen. Hier war jede Zeile, die Entſagung, Reſignation, Verneinung ſchrie. Hier ſah ich einen Spiegel, in dem ich Welt, Leben und eigen Gemüt in einer entſetzlichen Großartigkeit erblickte. Hier ſah mich das volle, intereſſeloſe Auge der Kunſt an. Hier ſah ich Krankheit und Heilung, Himmel und Hölle. Das Bedürfnis nach Selbſterkenntnis, ja Selbſtzernagung packte mich gewaltig. Zeugen jenes Umſchwungs ſind mir noch jetzt die unruhigen, ſchwermütigen Tagebuchblätter jener Zeit mit ihren nutzloſen Selbſtanklagen und ihrem verzweifelten Aufſchauen zur Heiligung und Umgeſtaltung des ganzen Menſchenlebens. Indem ich alle meine Eigenſchaften und Beſtrebungen vor das Forum einer düſteren Selbſtverachtung zog, war ich bitter, ungerecht und zügellos in dem gegen mich ſelbſt gerichteten Haß."

Wir ſehen alſo, der Anfang der Gedanken Nietzſches iſt ein tief ſittlicher, kein lasciver, ſinnlicher. Schopenhauers Weltanſchauung hat ja einen ſittlichen Kern. Die Welt iſt eine Leidensſtätte. Die furchtbarſten Qualen entſtehen dadurch, daß ein Individuum dem anderen Raum und Zeit, Luft, Licht und Leben ſtreitig macht. Es iſt, wie wenn mehrere Schiffbrüchige ein Brett haben; der eine ſtoßt den anderen: Einen könnte es tragen. Die wahre Sittlichkeit beſteht nun nach Schopenhauer darin, daß der Menſch in jedem leidenden Weſen der Welt ſich ſelbſt wiedererkennt, daß er mit Rückſicht auf die Größe des Leidens der Welt den Willen zum Leben verneint; daß man auf die Ehe verzichtet, um das Weltelend nicht fortzupflanzen. Das iſt nun gewiß ein einſeitiger, aber ſittlich ernſter Gedanke, den Nächſten zu lieben als ſich ſelbſt und auf das Leben und ſeine Genüſſe zu verzichten aus Liebe und zwar aus uneigennützigſter Liebe. Denn Schopenhauer fordert dieſen Verzicht nicht unter der Hoffnung auf ein beſſeres Jenſeits, ſondern er erſtrebt damit die Vernichtung.

Man erinnert ſich bei dem Selbſtbekenntnis Nietzſches über ſeine erſte Berührung mit Schopenhauer unwillkürlich an Luther, der in der Kloſterzelle der Auguſtiner, was zu bezweifeln wir keine Urſache haben, ſich anfangs mit Übereifer auf das Ordensideal warf und mehr Opfer und Selbſtkaſteiung übte als einer ſeiner Ordensgenoſſen, dann aber an ſeinem Ideal irre wurde, dasſelbe für unerreichbar hielt und zuſammenbrach, ja zum Kampfe gegen dasſelbe überging. Ähnlich war es bei Nietzſche.

Beſonders tief wurde Nietzſche in Schopenhauers Lebensauffaſſung eingeführt durch Richard Wagner. Wagners künſtleriſcher Stern war damals im Aufſteigen begriffen. In Bayreuth wurde, nachdem Würzburg ihm die Türe gewieſen, ſein Kunſttempel auf dem Feſtſpielhügel erbaut.

Wagners Muſikdramen waren nichts anderes als eine die Sinne berauſchende Wiedergabe der Schopenhauerſchen Ideen. Im Holländer, im

Tannhäuſer, im Lohengrin, in den Nibelungen, überall iſt die Schopenhauerſche Idee durchgeführt, daß der bis zur Raſerei, bis zur ſiedenden Glut aller Sinnlichkeit geſteigerte Lebenswille zuletzt gebrochen wird am Mitleiden, an der reinen Liebe eines Weibes, der Senta, der Eliſabeth, oder der Brünhilde, oder durch die keuſche Liebe des Parſival, ein ſpezifiſch chriſtliches Ideal.

Welche Wandlung in Wagner das Ideal der Liebe durchmachte, bedarf einer kurzen Beleuchtung. Wagners Jugendwerk, das Drama „Jeſus von Nazareth" huldigt einem utopiſtiſchen Kommunismus. Man hat ihn den tiefſten Kommuniſten des Jahrhunderts genannt. Jeſus hat nach Wagner die Liebe gebracht und damit dem Geſetze den Todesſtoß gegeben. Eigentum und Staat ſind Jeſu größte Feinde. Die Selbſtſucht hat ſie erfunden, um das Gold zu ſchützen. Es klingt die Stimmung des Nibelungenringes an. Das Geſetz iſt an die Stelle der Liebe getreten und zur knechtenden, die Sünde hervorlockenden Macht geworden. Denn es iſt eine ſtarre Kette, während nur die ewig neue Liebe das wechſelnde Leid der Menſchheit ſtillen kann. Alle Menſchen ſind Glieder des einen Gottes. Über die Geſundheit hat Wagners Jugendwerk ſchon manche Gedanken, die Nietzſche ausgeſponnen hat: das Tier im Walde iſt ihm das Ideal des Glückes. Das Geſetz ward gebrochen, als es gegeben war, da es dem Nächſten nahm, was ihm nötig war, um dem Reichen zu geben, was ihm nicht nötig war. Dem gegenüber ſteht das uranfängliche, ewige Geſetz der Liebe: „Öffnet eure Herzen und ſehet, was jedes Kind ſieht!"

Der Umſchwung, der in der Folge bei Wagner eintrat, iſt klaſſiſch formuliert in dem Schluſſe der „Götterdämmerung", deren Titel ja ſpäter Nietzſche Anlaß gab zu ſeiner „Götzendämmerung". In der erſten Geſtalt ſchloß dieſelbe mit dem Geſang der Walküre:

„Meines heiligſten Wiſſens Hort
weih ich der Welt nun zu:
nicht Gut, nicht Gold noch göttliche Pracht,
nicht Haus, nicht Hof noch herrlicher Prunk,
nicht trüber Verträge trügender Bund (Eigentum und Staat!)
nicht heuchelnder Sitte hartes Geſetz:
ſelig in Luſt und Leid läßt die
Liebe nur ſein!"

Unterdeſſen ging ihm Schopenhauers Welt als Wille und Vorſtellung auf — Wunſchheim und Wahnheim. Der ſpätere Schluß der Götterdämmerung iſt geradezu eine klaſſiſche Epitome von Schopenhauers philoſophiſchem Syſtem:

„Führ ich nun nicht mehr nach
Walhalls Feſte,
wißt ihr, wohin ich fahre?
Aus Wunſchheim zieh ich fort,
Wahnheim flieh ich für immer.
Des ewigen Werdens offene Tore
ſchließe ich hinter mir zu,

nach dem wunſch- und wahllos
heiligſten Wahlland, der Weltwanderung Ziel,
von Wiedergeburt erlöſt zieht
nun der Wiſſende hin.
Alles Ewigen ſeliges Ende, wißt
ihr, wie ichs gewann?
Trauernde Liebe, tiefſtes Leiden
ſchloß die Augen mir auf:
Enden ſah ich die Welt!" —

Schopenhauers Identifizierung Jeſu mit Buddha wurde jetzt ſo normgebend für Wagner, daß er, der mit einem Drama „Jeſus" ſeine Laufbahn in der Jugend begonnen, als Greis mit dem Plane eines „Buddha" aus dem Leben ſchied. Im Tannhäuſer iſt der Wille zum Leben in den Gluten erotiſcher Sinnlichkeit gezeichnet. Er iſt nichts anderes als eine prachtvolle, farbenreiche und doch tief tragiſche Schilderung des Weges, den Schopenhauer als den Erlöſungsweg, den Kalvarienweg des Menſchengeſchlechtes bezeichnet: Ekel am Treiben im Venusberg, dem Symbol ſinnlicher Luſt, dann die unſchuldvolle Maienpracht der Heimatlandſchaft, der liebliche Zug der Pilger, die reinigende Luft, welche die einſt Geliebte umwebt, wirken eine langſame Lebensverklärung. Dann beim Rückfall im Sängerkrieg beſtimmt die Mitleidstat der Eliſabeth den Helden zur Buße, zur Romfahrt. Erſt beim verzweifelten abermaligen Geſinnungswechſel im dritten Akt ſinkt er, durch den Opfertod der Heiligen von jedem Wunſche erlöſt, an der Bahre der Geliebten nieder. Ebenſo iſt es beim Lohengrin, bei Triſtan und Iſolde. Die durch Zaubertrunk ins Wahnſinnige geſteigerte Leidenſchaft iſt nur eine Wiederſpiegelung deſſen, was wir aus Schopenhauers Metaphyſik der Geſchlechtsliebe kennen.

Im Ring der Nibelungen iſt das Rheingold das Symbol des Lebensgenuſſes, des Willens zur Macht. Aber alle Gewalt gewinnt dieſer Wille nur in dem, der der Macht der Liebe im Fluche entſagt hat. So wandert der Ring von den Zwergen, den Schwarzalben, zu den Lichtalben, von dieſen zu den Göttern, endlich in Siegfrieds Hand. Überall bringt er überſchäumenden Lebensgenuß, aber auch überſchäumendes Leid, bis Brunhilde, welche in mitleidsvoller Liebe das Weſen der Welt durchſchaut, das Gold in die Tiefe des Rheines zurückgibt. Wotan iſt ganz der Schopenhauerſche Weltgrund: „Von jäher Wünſche Weiten gejagt, gewann ich mir die Welt." „Zuſammenbreche, was ich gebaut! Aufgebe ich mein Werk. Eines nur will ich noch, das Ende, das Ende!"

Die Jugendperiode, in welcher Nietzſche in Schopenhauer und Richard Wagner ſeine Ideale fand, charakteriſiert er im Zarathuſtra alſo: „Eines leidenden und zerquälten Gottes Werk ſchien mir da die Welt. Traum ſchien mir die Welt und Dichtung eines Gottes. Farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriedenen, eine trunkene Luſt ihrem unvollkommenen Schöpfer."

Allein, ſo enthuſiaſtiſch Nietzſches Verehrung für Schopenhauer, den „Ritter mit erzenem Blicke" war, ſie brach zuſammen, als er durch die Muſik Wagners, in welcher er Schopenhauers Willen zum Leben ver-

körpert ſah, in die Tiefen dieſer Weltanſchauung hineingezogen war. Im Juni 1876 waren die erſten Wagneraufführungen in Bayreuth. Ludwig II., Bayerns romantiſcher König, neben Nietzſche der am meiſten ſchwärmeriſche Schüler Wagners, und Kaiſer Wilhelm wohnten bei. Auch Nietzſche kam.

Er hatte die Aufführungen angekündigt als die erſte Weltumſegelung im Reiche der Kunſt, bei der die Kunſt ſelbſt entdeckt wurde. Doch ſchon die Proben trieben ihn fort. Er geſtand den wahren Grund nicht. Die neue Muſik, ſagte er, ſetze uns den Becher des Wonnigen und Großartigen ſo hinreißend an die Lippen, daß auch der Mäßige und Edle immer einige Tropfen zu viel davon trinke. Nietzſche floh nach Klingenbrunn, einem idylliſchen Dörfchen des Bayeriſchen Waldes, wo er zehn Tage weilte. Dann trieb es ihn nach Bayreuth zurück. Aber er konnte nicht mehr. Er verfeindete ſich mit Wagner.

Was war der tiefere Grund? Er ſelbſt ſchrieb ſpäter hierüber: „Wagner, ſcheinbar im größten Sieg, ſank plötzlich hilflos und gebrochen vor dem chriſtlichen Kreuze nieder. Hatte denn kein Deutſcher für dieſes ſchauerliche Schauſpiel damals Augen im Kopfe? War ich der einzige, der von ihm litt? Genug, mir gab das Ereignis wie ein Blitz Klarheit und jenen nachträglichen Schauer, den jeder empfindet, der unbewußt durch eine ungeheure Gefahr gelaufen iſt. Als ich allein weiterging, zitterte ich. Bald darauf war ich krank."

Wir wiſſen, es handelte ſich namentlich um Parſifal. In „Jenſeits von Gut und Böſe" kennzeichnet Nietzſche die Parſifal-Muſik als „Roms Glaube ohne Worte". Schon früher nannte er Wagners Kunſt „idealiſiertes Chriſtentum katholiſcher Art". Hierin lag die große Täuſchung Nietzſches. Weinel ſagt mit Recht: „Der Parſifal iſt die vollendetſte Predigt des Evangeliums als der buddhiſtiſchen Erlöſung.

Geſegnet ſei dein Leiden,
das Mitleids höchſte Kraft
mit reinſten Wiſſens Macht
dem zagen Toren gab!"

Wagner ſelbſt war Schuld an der Täuſchung Nietzſches, indem er beteuerte, daß er im Parſival die erhabenſten Myſterien des Glaubens offen in Szene geſetzt habe. Bis in neueſter Zeit hielten auch katholiſche Schriftſteller wie Kluger mit Nietzſche die Grundidee des Parſival für katholiſch (Das Neue Reich 1921 S. 339). Das iſt ein Irrtum. Man überſieht, daß das Leitmotiv „Erlöſung dem Erlöſer, dem leidenden Gott" von Wagner bis in die Einzelheiten hinein buddhiſtiſch empfunden und ganz im Sinne der Schopenhauerſchen Metaphyſik ausgeſtattet iſt. Die Parſivalſage iſt nur die leichte Hülle für die indiſche Ideenwelt.

Was Nietzſche als chriſtlich und katholiſch empfand, war die buddhiſtiſche Erlöſungslehre, das Chriſtentum Schopenhauers und Wagners, für welche das Ziel des Lebens die kalte, finſtere, ewige Nacht, das Nichts iſt. Dagegen bäumte jetzt Nietzſches Innerſtes ſich auf, und mit Recht. Wir können doch unmöglich den Sinn unſeres ganzen Lebens darin ſehen, daß nach der endloſen Qual des Daſeinskampfes die Vernichtung als letzter Ausgang uns bevorſtehe. Als deshalb Wagners Muſik, in der er früher ſelbſt den zu unterſt in jäher Strömung an das Licht wühlen-

den Lebenswillen Schopenhauers empfunden hatte, es ihm in die tiefſte Seele tönte, daß dieſer Lebenswille verneint werden müſſe, da forderte er mit der menſchlichen Natur eine Bejahung des Lebenswillens. Das läßt ſich das menſchliche Herz niemals abſtreiten, daß der Wille zum Leben, zum Glücke, zur Geſundheit, zur Stärke, zur Liebe ein berechtigter iſt. Deshalb wandte ſich Nietzſche jetzt mit furchtbarem Haſſe vom Chriſtentum ab, weil er in Jeſus nur das ſah, was das Weſen des Buddhismus iſt, eine weiche, ſentimentale, tränenreiche, müde Sehnſucht nach dem Tode. Ein furchtbarer Irrtum. Als ob in Jeſus die Hauptſache die Sehnſucht nach dem Tode geweſen wäre! Als ob er nicht, die edelſte Menſchlichkeit mitten aus ſeinem göttlichen Herzen zeigend, im Ölgarten Gethſemane mit Blutstropfen auf der Stirne — die Geſchichte kennt kein ähnliches Symptom des Lebensdranges — auf die Erde ſich hingeworfen mit dem Tode ringend! Und wo Jeſus den Tod predigt, da tut er es nie ſo, als ob der Tod ihm das Höchſte wäre, ſondern er predigt Auferſtehung, Leben in Ewigkeit.

Ohne die von Schopenhauer und Wagner übernommene Grundvorausſetzung, daß Chriſtentum und Buddhismus identiſch ſeien, läßt ſich der Neubau der Lebensauffaſſung, welchen Nietzſche namentlich im Zarathuſtra verſuchte, ſchlechterdings nicht verſtehen. Wo er mit leidenſchaftlicher Glut gegen das Chriſtentum anſtürmt, hat er tatſächlich die indiſche Weisheitslehre im Auge, und bei allen Übertreibungen und Maßloſigkeiten bleibt der Heroismus des wirklichen chriſtlichen Lebensideales im Hintergrunde ſeines neuen Ethos in ſtiller Größe unbeachtet ſtehen.

Im „Zarathuſtra“ identifiziert Nietzſche ſich mit dem perſiſchen Religionsſtifter, der nach der Sage als Einſiedler in dunklen Bergeshöhlen lebte und von Zeit zu Zeit in die Täler niederſtieg, ſeine Lehre zu verkünden. Dieſe Lehre war, daß es ein doppeltes Reich gebe, Licht und Finſternis. Er hat nach Nietzſches Meinung den großen Irrtum, den Unterſchied zwiſchen Gut und Bös, erfunden und ſoll ihn als erſter widerrufen.

Nietzſche ſchrieb den erſten Teil des Zarathuſtra an der anmutigen, ſtillen Bucht von Rapallo unweit Genua im Schatten der Pinien, im Anblick des blauen Meeres, unter der azurnen Glocke des Himmels: „Aus ſchweigſamem Gebirge und Gewäſſern des Schmerzes rauſcht meine Seele in die Täler.“ „Es war mein ſchwerſter und kränkſter Winter 1882/83, ausgenommen die zehn Tage, die gerade zum Niederſchreiben genügten.“ Meer und Gebirge ragen in ihrer ewigen Schönheit und Härte in dieſes Werk hinein und bilden die Kuliſſen dieſer Zauberlandſchaft, geben den Gedanken eine leuchtende Plaſtik. Hoch oben am Gletſcherſee von Silva Plana überfiel ihn der Gedanke der ewigen Wunderkraft der Dinge, dieſe Schlußblume ſeines Syſtems. Die Lieder dichtete er im Wandern an der Bucht von Portofino, deren farbenhelle Kontraſtſpiele von Fels und Meer Böcklin malte.

Wie tief Nietzſche in den Irrtum verſtrickt war, daß der Umſturz der chriſtlichen Lebensauffaſſung die Menſchheit befreien werde, zeigt ſeine Selbſteinſchätzung dieſes Buches: „Ich habe mit ihm der Menſchheit das größte Geſchenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden iſt. Dies Buch

mit einer Stimme über Jahrtauſende hinweg iſt das tiefſte Buch, das es überhaupt gibt, aus dem innerſten Reichtum der Wahrheit herausgeboren, ein unerſchöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabſteigt, ohne mit Gold und Güte gefüllt heraufzukommen." Anderswo nennt er die Schrift das Innigſte und über den Himmeln Schwebendſte, das es gebe.

Das Buch beginnt alſo: „Eines Morgens ſtand Zarathuſtra mit der Morgenröte auf, trat aus ſeiner Berghöhle zur Sonne hin und ſprach zu ihr alſo: ‚Du großes Geſtirn; zehn Jahre kommſt du hier herauf zu meiner Höhle. Du würdeſt dieſes Lichtes und dieſes Weges ſatt geworden ſein ohne mich, meinen Adler und meine Schlange.' Zarathuſtra ſteigt allein das Gebirge abwärts. Niemand begegnet ihm. Als er aber in die Wildnis kommt, ſteht auf einmal ein Greis vor ihm, der die heilige Hütte verlaſſen hat, um Wurzeln im Walde zu ſuchen. Dieſer Greis will Zarathuſtra abhalten, zu den Menſchen niederzuſteigen. Er ſagt: „Der Menſch iſt mir eine zu ſchlechte Sache. Liebe zu den Menſchen würde mich umbringen." Er hat Ekel vor der Geſellſchaft der Menſchen: „Mit Singen, Lachen und Brummen lobe ich den Gott, der mein Gott iſt."

Das iſt Peſſimismus. Zarathuſtra verkündet den Optimismus. Er geht daher wie ein Tänzer. Er will Feuer in die Täler tragen. Und ſie trennten ſich und lachten, wie zwei Knaben lachen. Als Zarathuſtra aber allein war, ſprach er zu ſeinem Herzen: „Sollte es denn möglich ſein: Dieſer alte Heilige hat in ſeinem Walde noch nichts davon gehört, daß Gott tot iſt!" Der Einſiedlergreis iſt Schopenhauer, der mit ſeinen Schriften jahrzehntelang nicht beachtet wurde. Schopenhauer wollte von Gott nichts mehr wiſſen. Aber aus Rückſicht auf den Weltwillen, der ihm als göttlich galt, behielt er die alte Mitleidsmoral bei. Gott iſt tot, ruft Nietzſche aus. Er beſorgte ſeine Geſchäfte ſchlecht. Darum brauchen ihn die Menſchen nicht mehr. Für einen Vater ſorgte er nicht genug um ſeine Kinder. Menſchenväter tun das beſſer. So ſtarb der alte Gott. Seitdem er im Grabe liegt, nun erſt kommt der große Mittag. Nun erſt wird der höhere Menſch frei. Nun wollen wir, daß der Übermenſch lebe!

Himmel und Jenſeits ſind jetzt abgetane Dinge. Das Himmliſche und erlöſende Blutstropfen ſind Erfindungen für Kranke und Abſterbende. Die ſind fortzuräumen. Steckt nicht den Kopf in die himmliſchen Dinge, ſondern tragt ihn hoch, euren Erdenkopf, der der Erde Sinn ſchafft! Der Übermenſch iſt der Sinn der Erde. Erſt wenn wir den Himmel abgeſtreift haben, wächſt uns dieſer Erdenkopf. Dann erſt fangen wir an, rechtwinklig zu werden an Leib und Seele.

Unterdeſſen iſt Zarathuſtra in die nächſte Stadt gekommen, in der er viel Volk auf dem Markte verſammelt findet. Ein Seiltänzer ſoll gerade auftreten. Ohne viele Umſtände beginnt Zarathuſtra ſeine Predigt. „Ich lehre euch den Übermenſchen. Der Menſch iſt etwas, was überwunden werden muß. Alle Weſen bisher ſchufen etwas über ſich hinaus. Und ihr wollt die Ebbe dieſer großen Flut ſein? Und lieber noch zum Tiere zurückkehren als den Menſchen überwinden? Was iſt der Affe dem Menſchen? Ein Gelächter und eine ſchmerzliche Scham: Ihr habt den Weg vom Wurme zum Menſchen gemacht und vieles iſt in euch noch Wurm. Einſt waret

ihr Affen und jetzt noch ist der Mensch mehr Affe als irgend ein Affe." „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch, ein Seil über einem Abgrunde." „Was geliebt werden kann am Menschen, ist, daß er ein Übergang ist und ein Untergang." Zarathustra stand also auf dem Markte und hielt seine Rede. Als sie beendet war, lachte das Volk. Im Zorne malt er ihnen vor, wie die letzten Menschen aussehen werden, schläfrig und dumm, wie die Affen, unaustilgbar wie der Erdfloh, wenn sie nicht den Übermenschen erzeugen. Allein das Volk lacht und wendet sich dem Seiltänzer zu. Da dieser mitten auf dem Seile ist, geschieht etwas Schreckliches. Ein schwarzer Geselle, einem Possenreisser gleich, schleicht ihm nach, überrennt ihn und stürzt ihn in die Tiefe. Zarathustra trägt ihn in den Wald zum Begräbnis. Der schwarze Possenreisser ist der Übermensch.

Nun beginnt die Umkehr des Schopenhauerschen Systems. Nach letzterem ist der Leib die Objektivation, der bloße Widerschein des Willens, der allein ein wahres Sein hat. Umgekehrt Zarathustra: „Der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar und ganz und gar nichts außerdem, und Seele ist nur ein Wort für etwas am Leibe. Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinne, ein Krieg und ein Friede, eine Herde und ein Hirte. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du Geist nennst, und ein kleines Spielzeug deiner großen Vernunft. Also geht der Leib durch die Geschichte, ein Werdender, ein Kämpfender. Und der Geist, was ist er ihm? Seiner Kämpfe und Siege Herold."

Hier setzt der Kampf Nietzsches gegen das Christentum ein: Das Christentum will den Leib bleich, mager, gräßlich, verhungert haben. Die Menschen, welche das Christentum züchtet, sind lebendige Särge: „Voll standen die dumpfen Gewölbe von solchen Siegeszeichen. Aus gläsernen Särgen blickte mich überwundenes Leben an. Da schlugen Schläge ans Tor. Ein brausender Wind riß die Flügel auseinander. Pfeifend, schrillernd und schneidend warf er einen schwarzen Sarg hinein. Darauf zerbarst der Sarg und spie tausendfältiges Gelächter aus. Und aus tausend Fratzen von Kindern, Engeln, Eulen, Narren und kindergroßen Schmetterlingen lachte und höhnte und brauste es. Die Jünger Zarathustras, die Übermenschen, stürzen in die Bresche, um alles zu vernichten, wie Löwen, hungernd, gewalttätig, gottlos, erlöst von Göttern und Anbetungen, furchtlos und fürchterlich." Und die Löwen töten vor allem den großen Drachen des Christentums.

Welches ist der große Drache, den der Geist nicht mehr Herr und Gott heißen mag? „Du sollst!" heißt er. Aber der Löwe spricht: „Ich will." Das „Du sollst" liegt ihm im Wege, goldfunkelnd, ein Schuppentier, und auf jeder Schuppe glänzt golden: „Du sollst!" Was heißt das? „Zerbrecht, o meine Brüder, zerbrecht die alten Tafeln!" Die Tafeln sind die Gebote Gottes. „Zerbrecht sie! Es gibt nichts ewig Gutes und nichts ewig Böses." Das Leben ist das einzige Gute. Was das Leben mehrt, bereichert, erhöht, das ist gut, aristokratisch, vornehm.

Der Wille zum Leben, der Wille zur Macht ist ein entsetzliches Schwert,

Dieſes Schwert muß gewetzt werden, d. h. das, was die Menſchen die ſchlimmſten Leidenſchaften nennen, das muß großzügig gezüchtet werden:

„Ich bin ſelig, die Wunder zu ſehen, welche heiße Sonne ausbrütet: Tiger, Palmen, Klapperſchlangen. Auch unter Menſchen gibt es ſchöne, brutheiße Sonne und viel Bewunderungswürdiges an den Böſen. Der heißeſte Süden iſt noch nicht entdeckt für die Menſchen. Einſt werden aber noch größere Drachen zur Welt kommen. Denn, daß dem Übermenſchen ſein Drache nicht fehle, dazu muß viele heiße Sonne noch auf feuchten Urwald glühen. Aus eueren Wildkatzen müſſen echte Tiger geworden ſein und aus eueren Giftkröten echte Krokodile."

„Und ob du aus dem Geſchlechte der Jähzornigen wäreſt oder aus dem der Wollüſtigen oder der Glaubenswütigen oder der Rachſüchtigen, durch den Willen zur Macht werden alle deine Leidenſchaften zu Tugenden und alle deine Teufel zu Engeln. Einſt hatteſt du wilde Hunde in deinem Keller. Aber am Ende verwandelten ſie ſich zu Vögeln und lieblichen Sängerinnen."

„Wer das Ich heil und heilig ſpricht und die Selbſtſucht ſelig, wahrlich, der ſpricht was er weiß, ein Wahrſager. Siehe, er kommt, der große Mittag der Vollendung, wo der Übermenſch nahe iſt." — „Ich ſah mancherlei Abſcheuliches: Menſchen, die nichts weiter ſind als ein großes Maul oder ein großes Auge oder ein großer Bauch. Ich traute meinen Augen nicht und ſagte: Das da iſt ein Ohr, ein Ohr ſo groß wie ein Menſch und wirklich, das ungeheuere Ohr ſaß auf einem kleinen Stiel. Der Stiel aber war ein Menſch." „Die Laſter, die jetzt die Menſchheit kennt, ſind nur Bruchſtücke von Laſtern. Der Übermenſch ſoll ſie alle haben. Ich rate, ihr würdet meinen Übermenſchen einen Teufel nennen."

Werfen wir hier einen Blick zurück auf den Weg, den unſere Betrachtung des deutſchen Idealismus zurückgelegt hat von Kant und Fichte bis zu Nietzſche, der trotz ſeines Naturalismus die letzte Station des Idealismus iſt: dort bei Kant und Fichte ein heiliger Hymnus auf die Stimme des Gewiſſens, den einzigen Sonnenſtrahl aus dem edlen Reiche der Geiſter, und hier die Forderung: der Menſch muß zum Übermenſchen werden dadurch, daß er zum Teufel wird. Das Schmutzige, das Laſterhafte, das Verbrecheriſche in ihm muß zur Sonne ſeines Lebens, zum eiſernen Triebrad werden, das auf der Zahnradbahn der Kultur ihn in die Höhe des Übermenſchen emporheben ſoll. Doch noch ſind wir nicht am Ende. Noch dürfen wir, wie meiſtens hier geſchieht, kein Urteil fällen, bevor wir alle Zeugen gehört haben.

IV. Die äſthetiſche Wurzel von Nietzſches Immoralitätslehre.

Des Menſchen Wertſchätzungen, ſagt Nietzſche, verraten etwas vom Aufbau ſeiner Seele. Dieſes Wort iſt der einzige Schlüſſel zu Nietzſches Ethik. Wer ſeine Worte über die Umwertung aller Werte logiſch nimmt, macht ihn zum Verbrecher, und der unreife Menſch, der ſich Nietzſche zum Führer nimmt, muß deshalb logiſch notwendig zum Verbrecher werden.

Hierin hat Reichsgerichtsrat Düringer Recht. Wer dagegen Nietzsche psychologisch erforscht, findet, daß sein Herz unermeßlich besser ist als seine Worte, ja daß seine höchsten Ideale heimlich christlich sind.

Der christentumfeindlichste Zug in Nietzsches Schriften ist sein Haß gegen die Nächstenliebe, das Mitleid. Dies ist der Sinn des furchtbaren Bildes, in welchem die Übermenschen alles Christliche wie gläserne Leichensärge — das Symbol für das Leben der Urchristen in den Katakomben — zerbrechen und ein höllisches Gelächter über alle christlichen Ideale ausspeien. „Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrunde gehen. Erster Satz meiner Menschenliebe. Und wir sollen ihnen noch dazu helfen. Das schrecklichste aller Laster ist die Nächstenliebe." Nietzsche predigt dafür die Nächstenflucht, die Fernstenliebe. „Die Sorglichsten sorgen heute: wie wird der Mensch erhalten? Zarathustra aber frägt als der Einzige und Erste: wie wird der Mensch überwunden? Der Übermensch liegt mir am Herzen, mein Erstes und Einziges, und nicht der Mensch, nicht der Nächste, nicht der Ärmste, nicht der Leidendste, nicht der Beste! Auf Weniges, auf Langes, auf Fernes geht mein Sinn und meine Sehnsucht. Was ginge mich euer kleines, vieles, kurzes Elend an? Diesen Menschen von heute will ich nicht Licht sein noch Licht heißen. Die will ich blenden. Blitz meiner Weisheit, stich ihnen die Augen aus!" „Was schwach ist, soll man noch stoßen. An Unheilbaren soll man nicht Arzt sein wollen."

Auf der anderen Seite stimmt Nietzsche einen Hymnus an auf die heiligen Verbrecher. Durch Dostojewski, den russischen Psychologen, dessen Bekanntschaft er zu den schönsten Glücksfällen seines Lebens zählt, erfuhr er, daß die sibirischen Zuchthäusler aus dem besten, härtesten und wertvollsten Holze geschnitzt waren, das auf russischer Erde überhaupt wächst. Darum wünscht Nietzsche die Entwicklung der Raubsucht, der Lüge und Verstellung, der Grausamkeit, des Geschlechtstriebes, des Mißtrauens, der Härte und Herrschsucht zu hochgeschätzten Dingen. „Die Vollkommenheit eines Napoleon, eines Cagliostro entzückt. Unser Verbrechertum hat nicht Musterbilder vor sich. Sie haben kein fröhliches Gewissen. Ein guter Räuber, ein guter Rächer, ein guter Ehebrecher, das zeichnete das Mittelalter und die Renaissance aus. Sie hatten den Sinn für Vollständigkeit. Bei uns fürchten sich die Tugenden und die Laster. Die öffentliche Meinung ist die Macht der Halben und Mittelmäßigen, die schlechten Kopien der zusammengestohlenen Allerweltsmenschen." „Die Raubtiere und der Urwald beweisen, daß die Bosheit sehr gesund sein kann und den Leib prachtvoll entwickelt. Wäre das Raubtierartige mit innerer Qual behaftet, so wäre es längst verkümmert und entartet."

Wenn man nun meinen wollte, daß Nietzsche bei dieser Verherrlichung des Verbrechertums nur eine starke Betonung des Guten in entarteten Naturen im Auge habe, so wird man in seinen Schriften nur wenig Anhaltspunkte hiefür finden. Zwar nennt er mitunter den Verbrecher einen Kranken: „Der Verbrecher-Typus, das ist der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen, ein krank gemachter, starker Mensch. Ihm fehlt die Wildnis, eine gewisse freiere und gefährlichere Natur und Daseinsform, in der alles, was Waffe und Wehr im Instinkt eines starken Menschen ist, zu Recht besteht. Seine Tugenden sind von der Gesellschaft

in Bann getan. — Seine lebhafteſten Triebe, die er mitgebracht hat, verwachſen alsbald mit den niederdrückenden Affekten, mit dem Verdacht, der Furcht, der Unehre ... Die Geſellſchaft iſt es, unſere zahme, mittelmäßige, verſchnittene Geſellſchaft, in der ein naturwüchſiger Menſch, der vom Gebirge her oder aus den Abenteuern des Meeres kommt, notwendig zum Verbrecher entartet. Oder beinahe notwendig. Denn es gibt Fälle, wo ein ſolcher Menſch ſich ſtärker erweiſt als die Geſellſchaft. Der Korſe Napoleon iſt der berühmteſte Fall." (VIII 157.)

Wird hier der Verbrecher als krankhafte Entartung aufgefaßt, ſo widerruft Nietzſche dieſe Einſchränkung an anderen Stellen ausdrücklich: „Man mißverſteht das Raubtier und den Raubmenſchen gründlich, man mißverſteht die Natur, ſo lange man noch nach einer Krankhaftigkeit im Grunde dieſer geſündeſten aller tropiſchen Untiere und Gewächſe ſucht oder gar nach einer eingeborenen „Hölle", wie es bisher faſt alle Moraliſten getan haben. Es ſcheint, daß es bei den Moraliſten einen Haß gegen den Urwald und gegen die Tropen gibt." (VII 127.) „Die ſtärkſten und böſeſten Geiſter haben bis jetzt die Menſchheit am meiſten vorwärts gebracht. Sie entzündeten immer wieder die einſchlafenden Leidenſchaften." (V 41.) „Wenn bei uns der Verbrecher eine ſchlecht ernährte und verkümmerte Pflanze iſt, ſo gereicht das unſeren geſellſchaftlichen Verhältniſſen zur Unehre. In der Zeit der Renaiſſance gedieh der Verbrecher und erwarb ſich eine eigene Art von Tugend, eine Tugend im Renaiſſanceſtil freilich, virtú, moralinfreie Tugend." (VII 238.) „Wir lernen in unſerer ziviliſierten Welt faſt nur den verkümmerten Verbrecher kennen, erdrückt unter dem Fluch und der Vernichtung der Geſellſchaft, ſich ſelbſt mißtrauend, oftmals ſeine Tat verkleinernd und verleumdend, einen mißglückten Typus von Verbrecher. Und wir widerſtehen der Vorſtellung, daß alle großen Menſchen Verbrecher waren, nur im großen Stil und nicht im erbärmlichen, daß das Verbrechen zur Größe gehört." (XV 355.) „Meine Furcht iſt groß, daß der moderne Menſch für einige Laſter einfach zu bequem iſt, ſo daß dieſe geradezu ausſterben." (XIII 130.)

Es iſt begreiflich, wenn angeſichts ſolcher Formulierungen ein ſo gründlicher Juriſt wie Düringer ausruft, das ſei theoretiſch der Standpunkt des gemeinen Verbrechers und man ſei verſucht, auf Nietzſche ſeine eigenen Worte anzuwenden: „O über dieſe wahnſinnige, traurige Beſtie Menſch! Welche Einfälle kommen ihr, welche Widernatur, welche Paroxismen des Unſinns, welche Beſtialität der Idee bricht ſofort heraus, wenn ſie nur ein wenig verhindert wird, Beſtie der Tat zu ſein!" (Nietzſches Philoſophie vom Standpunkt des modernen Rechts 133.)

Zu Ungunſten Nietzſches ſpricht noch mehr, daß er nicht etwa bloß mit der Verherrlichung des Verbrechens ſich begnügt, ſondern auch die Tugend verſpottet: „Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend. ‚Dumm bis zur Heiligkeit', ſagt man in Rußland." (VII 183.) „Man iſt eine gründlich kleine Art Menſch, wenn man nur tugendhaft iſt. Darüber ſoll nichts in die Irre führen. Menſchen, die irgendwie in Betracht kommen, waren noch niemals ſolche Tugend-Eſel." (XV 445.)

Iſt eine ſolche Umwertung aller Werte nicht die helle Ausgeburt des Wahnſinns? Iſt ſie nicht, wie Düringer ſagt, eine Moral für jede Art

von Gesindel, für alle Leute mit robustem Gewissen, für Hochstapler und Schwindler, Bankerotteure und Wucherer, Erpresser und Zuhälter? Ist sie nicht eine Aufforderung an die heißblütige, törichte Jugend, ihm auf die neuen Schleichwege und Tanzplätze des Verbrechens zu folgen? Gewiß, hier muß jeder ernste Mensch besinnend innehalten. Wenn man von Goethes Dichtung „Werthers Leiden" gesagt hat, sie habe mehr junge Leute in den Selbstmord getrieben als sie Buchstaben hat, welche Raserei müssen die in so glänzender Form geschriebenen Werke Nietzsches unter jungen Leuten anrichten, die durch die Schönheit der Form für alles sich bestechen lassen? Liegt doch die Gefahr nahe, daß die jungen Leute die Aphorismen Nietzsches verschlingen und sich aus einigen blendenden Sätzen Lebensgrundsätze zusammenstellen ohne eine Ahnung von dem großen Zusammenhang, in welchem Nietzsches Lebensauffassung und seine Persönlichkeit mit ihren Zielen steht.

In diesen Zusammenhang muß die philosophische und theologische Kritik beides hineinstellen, und das soll hier in einigen Hauptlinien versucht werden. Wir beginnen mit dem Hauptpunkte, der diabolischen Freude am Bösen und Schlechten, soweit es große, lebensfördernde Züge trägt. Diese enthusiastische Vorliebe Nietzsches für das Raubmenschentum vom Schlage eines Cesare Borgia hat eine ästhetische Wurzel. Er selbst sagt in der „Morgenröte": „Ist es verboten, den bösen Menschen als eine Landschaft zu genießen, die ihre eigenen kühnen Linien und Lichtwirkungen hat? Ja, es ist verboten. Bisher durfte man nur im Reich des Guten nach Schönheit suchen". „Allein das Reich der Schönheit ist größer."

Wie schon Plutarch, so hat namentlich Schiller eine große Vorliebe für die „erhabenen Verbrecher." Es reizt ihn, wie er in der Vorrede zu den Räubern sagt, das Laster mit seinem ganzen inneren Räderwerk, die vollständige Mechanik des Lastersystems zu zergliedern. Mit der ganzen Glut seines Temperamentes begeistert sich Schiller für die großen Dämonischen, für jene Bösewichte, die Erstaunen abzwingen, Ungeheuer mit Majestät, Geister, die das Laster reizet um der Größe willen, die ihm anhängt, um der Kraft willen, die es entfesselt, um der Gefahren willen, die es begleiten. „Man stößt auf Menschen, die den Teufel umarmen würden, weil er der Mann ohne seinesgleichen ist." (Räubervorrede.) Karl More nennt er (Schiller) den majestätischen Sünder, den hohen Gefallenen, den erhabenen Vorstoß der Mutter Natur. Diese großen Verworfenen stellt Schiller hoch über die heuchlerische, hausbackene Philistertugend. In einem Druckbogen zu den Räubern, der während des Druckes unterdrückt wurde, klingen Nietzsches Ideen an (Man beachte nur den Hinweis auf Borgia, Nietzsches Lieblingsbeispiel und des letzteren Wort: Wenn es Götter gäbe, meine Brüder, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein!): „Ich weiß nicht, ob du den Milton gelesen hast. Jener, der es nicht dulden konnte, daß einer über ihm war und sich anmaßte, den Allmächtigen vor seine Klage zu fordern, war er nicht ein außerordentliches Genie? Wer möchte nicht lieber im Backofen Belials braten mit Borgia und Catilina als mit jedem Alltagsesel dort oben (im Himmel) zu Gerichte sitzen?" Keiner der erhabenen Verbrecher sei denkbar ohne große Dosis

von Geiſteskraft, ohne glänzende und beſtechende Eigenſchaften. In der Vorrede aber ſagt Schiller, man könne ſagen, daß der große Böſewicht keinen ſo weiten Weg zum großen Heiligen habe wie der kleine. Denn durch eine entſcheidende Umkehr des Willens werden in einem Falle nur kleine, im anderen aber ungeheuere und geniale Fähigkeiten zum Dienſte der Sittlichkeit frei.

Die Beurteilung, die Nietzſche dem Verbrecher angedeihen läßt, iſt alſo nichts Neues. Sie geht auf Schiller und Milton, den Sänger des verlorenen Paradieſes zurück und iſt äſthetiſchen Charakters. Dieſe Beurteilung hat in ihrer urſprünglichen Geſtalt den Zweck der Theodizee d. h. der Rechtfertigung Gottes wegen des Übels in der Welt. Das Übel, im Einzelmenſchen verwerflich, leiſtet Großes für das Ganze. Man darf nicht vergeſſen, daß auch Nietzſche nicht den Einzelnen, ſondern das Ganze im Auge hat. Iſt es nicht im Ganzen der Weltentwicklung oft ſo, daß die Bosheit mehr Wirkung hat als das Gute, daß der Bettelpfennig auf ehrliche Weiſe erworben wird, wie Schiller ſagt, daß aber die Millionen, die Königsthrone durch Gewalt und Betrug erkauft werden? Sagt nicht auch das Chriſtentum, daß Gott das Böſe auch in groteskem Maße zulaſſe, weil er es in ſeinem großen Weltplane zum Guten zu lenken weiß? Und iſt nicht in einem großen Verbrecher oft mehr Edles als in einem ſcheinheiligen Phariſäer? Iſt nicht der Löwe ein ſympathiſcheres Tier als die Raupe, die mühſelig am Boden kriecht und die doch ſchließlich alles Leben zernagt und beſudelt, das unter ihren trägen Schritt kommt?

Das Entſcheidende iſt aber bei Nietzſche ein Gedanke, bei dem man ihm nicht ſo Unrecht geben kann, der ſogar eine Hauptwaffe der modernen Apologetik werden kann: „Sobald wir die abſolute Wahrheit leugnen, müſſen wir alles abſolute Fordern aufgeben und uns auf äſthetiſche Urteile zurückziehen. Dies iſt die Aufgabe, eine Fülle äſthetiſcher, gleichberechtigter Wertſchätzungen zu kreieren, jede für ein Individuum, die letzte Tatſache und das Maß der Dinge.“ (XII 40.)

V. Nietzſches neue Gütertafeln heimlich chriſtlich.

Reduziert ſo Nietzſche das Weſen der Sittlichkeit auf Äſthetik, ſo war das konſequent von ſeinem Erkenntnisnihilismus aus, den er als feſtes Erbe von Schopenhauer überkommen hatte: „Alles Leben ruht auf Schein, Kunſt, Täuſchung, Optik.“ (I 9.) Dazu kommt ein Zweites: Nietzſche wollte in ſeinem Kampf gegen die Lebensverneinung, welche indiſch iſt, die er aber für chriſtlich hielt, eine neue, lebensſteigernde Moral aufrichten, deren oberſtes Prinzip iſt: Alles iſt gut, was das Leben ſteigert. Aber er konnte als Schüler Schopenhauers nicht in den ſeichten Optimismus Hegels zurückfallen. Er wollte zum Leben Ja ſagen einſchließlich des Harten, Furchtbaren, Feindſeligen, das Schopenhauer am Weltbilde entdeckt hatte. Er wollte den Peſſimismus in die Tiefe denken. „Bisher haben Niedergangswerte, nihiliſtiſche Werte unter den heiligſten Namen die Menſchheit geführt.“ Nietzſche will, daß der Menſch nicht bloß

ſich abfinde mit dem, was war und iſt, ſondern an Stelle des buddhiſtiſchen Menſchen will er den Jaſager, den übermütigſten, lebenbejahendſten Menſchen ſetzen, der alles ſo wie es war und iſt, wieder haben will, in alle Ewigkeit, unerſättlich Da capo rufend! „Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr ſchoß vom Willen zum Daſein," ſagt Zarathuſtra von Schopenhauer. Seine Parole iſt: „Nicht Wille zum Leben, ſo lehre ich dichs; ſondern Wille zur Macht."

Mit dieſer Formulierung glaubt Nietzſche über Darwin hinauszuſchreiten und den „achtbaren aber mittelmäßigen Engländer" zu korrigieren. Die demokratiſche Idioſynkraſie gegen alles, was herrſchen will, habe ſelbſt die ganze Phyſiologie und Lehre vom Leben ergriffen und ihr einen Grundbegriff, den der Aktivität, eskamotiert. In „Jenſeits von Gut und Böſe" betont Nietzſche ſcharf: „Leben iſt weſentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindeſtens, mildeſtens Ausbeutung." Und im „Zarathuſtra" heißt es: die Entwicklung eines Dinges beſtehe in der Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, an ihm ſich abſpielenden Überwältigungsverſuchen. Wo gekämpft wird, kämpft man um Macht. Man darf Malthus nicht mit der Natur verwechſeln. Anpaſſung iſt nur eine Aktivität zweiten Ranges, eine Reaktivität. Alles Lebendige will ſeine Kraft auslaſſen, — dies und nicht die Selbſterhaltung iſt der Grundtrieb des Lebens. Gegen die aus dieſer Theorie ſich ergebende Naturauffaſſung iſt Darwins Kampf ums Daſein ein bloßes Kinderſpiel: „Gewaltſamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gaſſe und im Herzen, das Furchtbare, Tyrannenhafte, Schlangenhafte im Menſchen dient ſo gut zur Erhaltung der Spezies Menſch wie das Gegenteil". „Mißhandelt und quält die Menſchen! Treibt ſie zum äußerſten, den einen wider den anderen, das Volk gegen das Volk! Dann flammt vielleicht aus einem beiſeite fliegenden Funken der dadurch entzündeten, furchtbaren Energie das Licht des Genius empor." „So ſpricht der rote Richter: Was mordete doch dieſer Verbrecher? Er wollte rauben. Aber ich ſage euch: Seine Seele wollte Blut, nicht Raub. Er dürſtete nach dem Glück des Meſſers. Seine arme Vernunft begriff dieſen Wahnſinn nicht und überredete ihn: Was liegt am Blut, ſprach ſie: Willſt du nicht zum mindeſten einen Raub dabei machen?" „Faſt alles, was wir höhere Kultur nennen, beruht auf der Vergeiſtigung und Vertiefung der Grauſamkeit."

So liegt der Weg klar vor uns, auf welchem Nietzſche zum „Immoraliſten" wurde, wie er ſich ſelber nennt. Er geſteht mit rührender Naivität, er habe ſich bei der Kritik der Moral „faſt allein mit ſeinem großen Lehrer Schopenhauer auseinanderzuſetzen" gehabt. Er hielt die europäiſche Kultur für einen unheimlichen „Umweg zum Europäer-Buddhismus, zum Nihilismus." So kam er zu dem entſetzlichen Reſultat: „Was gut und böſe iſt, weiß noch niemand." Ja er meinte, alle Werte umdrehen zu müſſen, weil er die bisherige Moral für ſchuld daran hielt, daß eine an ſich mögliche, höchſte Mächtigkeit und Pracht des Typus Menſch niemals erreicht würde. Er wollte neue Werte auf neue Tafeln ſchreiben. Er las es den meiſten Menſchen „in den Mienen, daß ſie ihn gründlich mißverſtehen und daß nur das Tier in ihnen ſich freut, eine Feſſel abwerfen

zu dürfen." Und in der Morgenröte ſagt er: „Ich leugne nicht, daß viele Handlungen, welche unſittlich heißen, zu vermeiden und daß viele, welche ſittlich heißen, zu tun und zu fördern ſind. Aber ich meine das eine wie das andere aus anderen Gründen als bisher."

Und merkwürdig, indem nun Nietzſche beginnt, neue Werte auf die neuen Gütertafeln zu ſchreiben, da entlehnt er dieſelben dem Chriſtentum und gerät dadurch mit ſeinen eigenen Prinzipien in Widerſpruch. Während ſonſt die feindſeligen Inſtinkte es ſind, die Nietzſche als die Kräfte des aufſteigenden Lebens feiert und die den Rohſtoff ſeiner Moral bilden, aus denen er ſein „Gold macht", kommt jetzt auf einmal das Leiden als die edelſte Tugend zum Vorſchein. Während vorher der Egoismus heilig geſprochen wird, erſcheint jetzt die Hinopferung als die am meiſten lebenſteigernde Kraft, zwar nicht die Hinopferung für das Ganze, aber für die wenigen Übermenſchen, welche den Sinn und Zweck des Ganzen bilden ſollen. Hiebei gelangt Nietzſche zu dem merkwürdigen Reſultat, daß er die ſittlichen Forderungen der chriſtlichen Moral nicht verneinen, ſondern überbieten will. Die ſittlichen Anforderungen, welche er ſtellt, ſind zwar nicht höher, aber ſie ſind ſchwerer, düſterer, heroiſcher als die chriſtlichen. Weit entfernt iſt er, dem Luſtgefühle etwa die Stelle einzuräumen, die ſie in der engliſchen Moral oder im griechiſchen Hedonismus inne hatte. Er will durchaus nicht, daß der Menſch den Becher der Luſt und der Ausſchweifung austrinke. Im Gegenteil. Das Trachten nach dem Luſtgefühl, das ſein ſtändiger Vergleich des ſittlichen Ideals mit der „blonden Prachtbeſtie, dem Löwen", zu inſinuieren ſcheint, vergleicht er mit dem „grünen Weideglück"; ein ſolcher Standpunkt iſt ihm der der Herdentiere, der Schafe und Schweine; ein ſolches Genußmenſchentum iſt ihm der Typus des letzten Menſchen, den er mit dem Erdfloh vergleicht. Nicht die Luſt iſt das Oberſte in der Moral, ſondern das Leiden: „Ihr wollt womöglich das Leiden abſchaffen. Und wir? Wir wollen es womöglich noch höher und ſchlimmer haben, als je es war. Wohlbefinden, wie ihr es verſteht, das iſt ja kein Ziel. Das ſcheint uns ein Ende. Die Züchtung des Leidens, des großen Leidens, wißt ihr nicht, daß nur dieſe Züchtung alle bisherigen Erhöhungen des Menſchen geſchaffen hat?" „Die geiſtigſten Menſchen erleben bei weitem auch die ſchmerzhafteſten Tragödien. Aber eben deshalb ehren ſie das Leben, weil es ihnen die größte Gegnerſchaft entgegenſtellt. Es beſtimmt beinahe die Rangordnung, wie tief einer leiden kann." Nietzſche ſelbſt war ein tief Leidender. Er ſchrieb 1883 an Frau Baumgartner: „Ich will es ſo ſchwer haben als nur irgend ein Menſch es hat." „Wer die Vergrößerung des Menſchen will, der darf nicht davor zurückſchrecken, Leiden zuzufügen. Leiden können iſt das wenigſte. Aber nicht an der Not und Unſicherheit zugrunde gehen, wenn man großes Leid zufügt und den Schrei dieſes Leidens hört, das iſt groß, das gehört zur Größe." (V 245.) Mißverſtändniſſe dieſes Satzes ſchließt Nietzſche aus: „Wer als Arzt der Menſchheit dienen will, dem darf törichtes Mitleid nicht im entſcheidenden Augenblick die hilfreiche, feine Hand lähmen." Das iſt doch eine durchaus chriſtliche Wendung des im Schrifttum Nietzſches ſo ſchroff hervorgekehrten Kampfes gegen das Mitleid.

Geradezu Triumphe feiert in Nietzſches Phantaſie die chriſtliche Idee des Opfers und damit der Liebe, die doch in ſeinem Syſtem eigentlich keinen Platz hat. Wie eine Morgenröte leuchtet ihm das Land des Übermenſchen entgegen. Vertreiben will er die Menſchen aus allen Vater- und Urvaterländern, um ihr ganzes Sehnen zu richten auf das Kinderland, wie er in einer ſeiner glücklichſten Wortprägungen ſagt. Allein wie Moſes dereinſt das gelobte Land von der Spitze des Berges Nebo aus ſehen durfte und dabei die Weiſung erhielt „hineinkommen ſollſt du nicht," ſo verlangt Nietzſche vom Menſchen das heroiſche Opfer der Selbſtentſagung für das dereinſtige Kinderland. „In die Höhe will es ſich bauen mit tauſend Pfeilern und Stufen, das Leben ſelber. In weite Fernen will es blicken und hinaus nach ſeligen Schönheiten. Darum braucht es Höhe. Steigen will das Leben und ſich ſteigend überwinden. Ich wandle unter Menſchen als den Bruchſtücken der Zukunft, jener Zukunft, die ich ſchaue. Euer Kinderland ſollt ihr lieben, das neu entdeckte im fernſten Meere. Nach ihm heiße ich eure Segel ſichten und ſuchen. O welche vielen Meere rings um mich, welch dämmernde Menſchenzukünfte! Wie vieles iſt noch möglich! Des Menſchen Fernſtes, Tiefſtes, Sternenhöchſtes, ſeine ungeheure Kraft!" „Das Meer ſtürmt, alles iſt im Meere. Wohlan, wohlauf, ihr alten Seemannsherzen!"

Zu dieſem Paradieſe ſind wir nur die Brücken und Stege, die abgebrochen werden, damit der Übermenſch kommen kann. Gleich den eiſigen Gletſcherſtegen, welche die Sonne ſchmilzt, wenn die Gemſe ſie überſchritten hat, ſind wir ſelber. Nietzſche fordert von der Einzelperſönlichkeit nichts geringeres als ſich zu opfern, unterzugehen um des Übermenſchen willen. Dieſer bildet den Maßſtab alles ſittlichen Handelns. „Ich liebe alle die, welche ein ſchwerer Tropfen ſind, einzeln fallend aus der dunklen Wolke, die über den Menſchen hängt. Sie verkünden, daß der Blitz kommt, und gehen als Verkündiger zugrunde. Seht, ich bin ein Verkündiger des Blitzes und ein ſchwerer Tropfen aus der Wolke. Dieſer Blitz aber heißt Übermenſch." „Ich liebe die, welche nicht erſt hinter den Sternen einen Grund ſuchen, unterzugehen und Opfer zu ſein, ſondern die ſich der Erde opfern, daß die Erde einſt des Übermenſchen werde." „Ich habe eine Frage für dich allein, mein Bruder. Wie ein Senkblei werfe ich dieſe Frage in deine Seele, daß ich wiſſe, wie tief ſie ſei. Du biſt jung und wünſcheſt dir Kind und Ehe. Aber ich frage dich: Biſt du ein Menſch, der ein Kind ſich wünſchen darf? Biſt du der Siegreiche, der Selbſtbezwinger, der Gebieter der Sinne, der Herr deiner Tugenden? Oder redet aus deinem Wunſche das Tier und die Notdurft? oder Vereinſamung oder Unfriede mit dir?"

Beſonders aber da, wo Nietzſche das Ideal des vornehmen Menſchen zeichnet, des „rohen, harten, mächtigen Granitmenſchen", da fließen reichlich Lichtſtrahlen aus der von ihm verworfenen, chriſtlichen Moral in ſein Bild ein. Die heilig geſprochene Selbſtſucht geht unvermerkt und ohne Aufſehen in den durchaus chriſtlichen Begriff der Selbſtbeherrſchung über: „Der vornehme Menſch ehrt in ſich den Mächtigen, auch den, welcher Macht über ſich ſelbſt hat, der zu reden und zu ſchweigen verſteht, der mit Luſt gegen ſich Strenge und Härte übt und Ehrerbietung

vor allem Strengen und Harten hat. Der Glaube an ſich ſelbſt, der Stolz auf ſich ſelbſt gehört zur vornehmen Moral." Deshalb nennt er es „Zeichen der Vornehmheit, die eigene Verantwortlichkeit nicht abgeben wollen, nicht teilen wollen; ſeine Vorrechte und deren Ausübung unter ſeine Pflichten rechnen". „Die Bereitwilligkeit zu großen Verantwortungen, die Hoheit herrſchenden Blicke und Niederblicke, das langſame Auge, welches ſelten bewundert, ſelten heraufblickt, ſelten liebt." Vornehm iſt „der Herr ſeiner Tugenden, der Überreiche des Willens, der Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens, der wie ein Souverän verſpricht, ſchwer, ſelten, langſam." „Freiheit heißt, daß man den Willen zur Selbſtverantwortlichkeit hat, die Macht über ſich und ſein Geſchick."

Und wenn es an den Kraftſtellen Nietzſches ſchien, als ſei es ihm buchſtäblich ernſt, daß „das Böſe des Menſchen beſte Kraft ſei," ſo fehlt es anderwärts nicht an Hinweiſen, daß er an „Erziehung und Verwendung der böſen Triebe" denkt, und ſo iſt es wohl auch zu verſtehen, wenn er in der Schrift „Menſchliches, Allzumenſchliches" die guten Handlungen „ſublimierte" böſe Handlungen heißt, oder wenn er anderswo ſagt: „Erſt muß die Schlange zum Drachen geworden ſein, damit einer an ihr zum Helden werden kann." „Gegen die wilden Energien wehren wir uns ſolange, als wir ſie nicht zu benutzen verſtehen, und ſolange nennen wir ſie böſe." Und wenn es ferner heißt „Das Böſe iſt der härteſte Stein dem höchſten Schaffenden", ſo iſt klar, daß hier eine andere Schätzung des Böſen hereinſpielt, als Nietzſche ſie in ſeinen Prinzipien ausſpricht.

Selbſt A. Riehl, der an keinen chriſtlichen Einſchlag denkt, iſt es aufgefallen, daß Nietzſche jede Art Größe in das Bild des vornehmen Menſchen einträgt, ſchließlich ſogar die „Höflichkeit des Herzens", das Mitleiden. So heißt es in „Jenſeits von Gut und Böſe": „Ein Mann, der ſeinen Zorn und ſein Schwert hat, und dem die Schwachen, Leidenden, Bedrängten, auch die Tiere, gern zufallen und von Natur zugehören, kurz ein Mann, der von Natur aus Herr iſt, wenn ein ſolcher Mann Mitleiden hat, nun dieſes Mitleiden hat Wert." (VII 269.) Man vergleiche damit, wie Nietzſche, namentlich in der „Morgenröte", den Gedanken Darwins auf die Spitze treibend das Mitleid läſtert als den Multiplikator des Elends, den Konſervator alles Elenden, das Hauptwerkzeug, mittels deſſen die ſouveränen Religionen das Geſetz der Entwicklung durchkreuzen und den Typus Menſch auf einer niedrigen Stufe feſthalten.

Wenn deshalb A. Riehl es an Nietzſche rühmt, er habe am gründlichſten den Peſſimismus überwunden, nämlich den romantiſchen eines Richard Wagner, durch den dionyſiſchen Peſſimismus, welcher mit Zarathuſtra ein Fürſprecher des Lebens und darum des Leidens iſt, welcher das Furchtbare, das jedem Daſein anhaftet, ſelbſt aufſucht, ſo muß hier unſer Widerſpruch einſetzen. Wenn Nietzſche von dieſem dionyſiſchen Peſſimismus ſagt, er ſei ein Ausfluß des Wohlſeins, der überſtrömenden Geſundheit des Daſeins, ein Leiden an der Überfülle ſelbſt, eine verſucheriſche Tapferkeit des ſchärfſten Blicks, die nach dem Furchtbaren verlangt als nach dem würdigen Feinde, an dem ſie ihre Kraft erproben kann, ſo ſollte er ſich hiefür nicht auf Dionyſos d. h. das helleniſtiſche Lebensideal berufen. Gewiß hat es Menſchen gegeben, welche nach

Leiden und Tod ſich geſehnt haben, die in Freude bebten vor dem Schmerz als Freund, vor dem Tode als Erlöſer, als der Trennung des Herzens von den geſchaffenen Dingen, der Vernichtung aller Träume, aller Täuſchungen, aller Sünden, als dem Ende der Zeit, dem Beginn der Ewigkeit, dem Zerreißen des Schleiers, welcher Gott unſeren Augen entrückt. Allein es waren Chriſten, keine Hellenen, auch keine Stoiker. Mit der Glut unerhörter Leidenſchaft zeichnet ja Nietzſche das Ideal ſeines Übermenſchen an den Himmel: „Tauſend Pfade gibt es, die noch nie gegangen ſind, tauſend Geſundheiten und verborgene Eilande des Lebens. Unerſchöpft und unentdeckt iſt immer noch Menſch und Menſchen-Erde.“ Aber wenn er auch nicht ſpäter ſelbſt an dieſem Übermenſchenideale irre geworden wäre und ausgerufen hätte, der Menſch iſt ein Ende, — wie ſoll ein Menſch das tiefe tragiſche Leiden lieben und aufſuchen, bloß damit dereinſt einige Übermenſchen kraftſtrotzend in den neuen Urwäldern herumklettern und die übrige Herde Menſchheit, die unheilbar Mittelmäßigen, die viel zu Vielen, die Überflüſſigen zu „unvollſtändigen Menſchen, Sklaven, Werkzeugen herabdrücken und vermindern“ können? Die Liebe zum Leiden und damit alles, was Nietzſche zur Veredlung ſeines Ideals herbeizieht, läßt ſich einem naturaliſtiſchen Fundamente nicht aufpfropfen. Dieſe chriſtlichen Begriffe ſind aus dem Leben organiſch herausgewachſen und verlieren jeden Sinn, wenn man dieſes Leben ſelbſt von Grund aus umſtürzen will.

Es iſt deshalb von Nietzſches Grundſätzen aus ganz inkonſequent, wenn er, der ſo oft den Hymnus ſingt auf den „heiligen Verbrecher“, der den Ausſpruch tat, „die ſchrecklichen Energien, das, was man das Böſe nennt, ſind die kyklopiſchen Architekten und Wegbauer der Humanität“, wenn dieſer ſelbe Nietzſche Zarathuſtra alſo zum Jüngling ſprechen läßt: „In die freie Höhe willſt du; nach Sternen dürſtet deine Seele. Aber auch deine ſchlimmen Triebe dürſten nach Freiheit. Deine wilden Hunde wollen in die Freiheit. Sie bellen vor Luſt in ihrem Keller, wenn dein Geiſt alle Gefängniſſe zu löſen trachtet. Reinigen muß ſich auch noch der Befreite des Geiſtes. Rein muß noch ein Auge werden. Nicht das iſt die Gefahr des Edlen, daß er ein Guter werde, ſondern ein Frecher, ein Höhnender. Einſt dachten ſie Helden zu werden. Lüſtlinge ſind es jetzt. Aber bei meiner Liebe und Hoffnung beſchwöre ich dich, o Jüngling, wirf den Helden nicht weg in deiner Seele!“

Solche Stellen beweiſen, daß Düringer im Unrecht iſt, wenn er Nietzſches Standpunkt theoretiſch den des gemeinen Verbrechers nennt. Allein dieſer Kritiker hat praktiſch Recht, wenn wir die Wirkungen von Nietzſches Schrifttum ins Auge faſſen. Er ſagt mit Recht: „Die Hauptnietzſcheſchwärmer ſind junge Kaufleute, welche den Tag über Mühe haben, einen ordentlichen kaufmänniſchen Brief zu ſchreiben oder ihre Bücher korrekt einzutragen, die dann am Abend durch die Lektüre von Zarathuſtra ſich entſchädigen. Oder es ſind junge Schauſpieler und Kunſtſchüler, die das Bedürfnis fühlen, ſich äſthetiſch anregen zu laſſen, aber durch ein ernſteres Studium ihren Geiſt nicht anſtrengen wollen. Dieſe modernen Zukunftsmenſchen, die mehr oder minder unter dem Einfluſſe der erſten Saftriebe der Jugend ſtehen, ſchwärmen für den Übermenſchen. Beſonders

aber in den Halbweltkreiſen, in den chambres séparées, iſt Nietzſches Philoſophie eine nie verſiegende Quelle geiſtiger Unterhaltung."

Das Tragiſche aber iſt, daß Nietzſche die Mißverſtändniſſe direkt beabſichtigt: „Unſere höchſten Einſichten müſſen als Verbrechen klingen, wenn ſie denen zu Ohren kommen, die nicht dafür geartet und vorbeſtimmt ſind." „Ich will Zäune um meine Gedanken machen, ſo ſagt er ſelbſt, damit die Schweine und die Schwärmer nicht in meine Gärten brechen." Wie die Schweine die abgefallenen und wurmſtichigen Früchte genießen, welche über die Gartenmauer fallen und im Schmutz zertreten liegen, ſo ſollen dieſe Leſer ſeine Worte im Munde führen, ohne ſeinen Sinn zu verſtehen. In ſeiner Jugend wünſchte er ſich nur ein paar Leſer, die man bei ſich in Ehren hält, und im Übrigen keine Leſer. Denn „Herden ſind nichts, auch wo ſie dir nachlaufen." Auf dem Zenith ſeines Wirkens aber erſtrebte er nichts Geringeres als „eine Überwindung der Menſchheit durch Lehren, an denen ſie zugrunde geht, ausgenommen die, welche es aushalten."

VI. Nietzſche und der Ewigkeitsgedanke.

Zu den Stellen, aus denen die Pſychiater Nietzſches Geiſteskrankheit bei Abfaſſung ſeines Hauptwerkes folgern wollen, gehört das Mitternachtslied im „Zarathuſtra": Den mitternächtlichen Glockenſchlag wählt er als Symbol dafür, daß während alle ſchlafen, ihm die große Offenbarung wurde. Er möchte augenſcheinlich erinnern an eine andere Himmelsbotſchaft, welche dereinſt lichtumfloſſen um Mitternacht auf Bethlehems Fluren ertönte: Ehre ſei Gott in der Höhe und den Menſchen Friede!

Alſo um die mitternächtliche Stunde eilen die Schallwellen des Glockenſchlages friedlich, aber tief in die Nacht hinaus:

Eins: o Menſch gib acht!
zwei: was ſpricht die tiefe Mitternacht?
drei: ich ſchlief, ich ſchlief!
vier: aus tiefem Traum bin ich erwacht!
fünf: die Welt iſt tief!
ſechs: und tiefer als der Tag gedacht!
ſieben: Tief iſt ihr Weh!
acht: Luſt tiefer noch als Herzeleid!
neun: Weh ſpricht: vergeh!
zehn: doch alle Luſt will Ewigkeit!
elf: will tiefe, tiefe Ewigkeit!
zwölf.

Das iſt doch kompletter Wahnſinn, ruft ein Kritiker aus. Dem iſt nicht ſo. Es iſt hier eine geniale Zuſammenfaſſung von Nietzſches Entwicklungsgang gegeben. Zuerſt iſt Nietzſche ein Schlafender und Träumender gegenüber den tiefen Rätſeln des Lebens; dann geht die entſetzliche Großartigkeit des Daſeins in Schopenhauers Philoſophie ihm auf, wie in grellem nächtlichen Wetterleuchten, der Peſſimismus. Dann ringt ſeine Seele ſich empor und verlangt Luſt, Lebensbejahung, und endlich ſtößt ſie den Schrei aus nach dem Lichte, nach der Überwindung der Nacht, nach der Sonne des Tages, nach der Ewigkeit.

Im Auguſt 1883, ſo erzählt uns Nietzſche ſelbſt, wanderte er am See von Silvaplana, in hoher Gebirgsluft 6000 Fuß jenſeits von Menſch und Zeit, als er an einem hochaufgetürmten Felsblock unweit Surlei Halt machte. Hier wurde er von einem Gedanken überfallen wie von einem Blitz aus heiterem Himmel. Dieſer Gedanke erſchütterte ihn furchtbar. In der „Fröhlichen Wiſſenſchaft" ſpricht er ſich hierüber alſo aus: „Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einſamſte Einſamkeit nachſchliche und dir ſagte: Dieſes Leben, wie du es jetzt lebſt und gelebt haſt, wirſt du noch einmal und noch unzähligemale leben müſſen, und es wird nichts Neues daran ſein, würdeſt du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirſchen und den Dämon verfluchen, der ſo redete? Oder haſt du einmal einen ungeheueren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdeſt: du biſt ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!" Es iſt alſo der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen, welcher wie kein anderer Nietzſches Seele ſtürmiſch erregt hat: „Ach, der Menſch kehrt ewig wieder! Der kleine Menſch kehrt ewig wieder, allzuklein auch der größte! Und ewige Wiederkunft noch des Kleinſten! Ach, Ekel, Ekel, Ekel!" „Jeder Schmerz, jede Luſt, und jeder Gedanke und Seufzer, und alles unſäglich Kleine und Große dieſes Lebens muß dir wiederkommen, und alles in derſelben Reihe und Folge, und ebenſo dieſe Spinne und dieſes Mondlicht zwiſchen den Bäumen, und ebenſo dieſer Augenblick und ich ſelber. Die ewige Sanduhr des Daſeins wird immer umgedreht und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!" Ähnlich läßt er Zarathuſtra ſprechen: „Dieſe langſame Spinne, die im Mondſchein kriecht, und dieſer Mondſchein ſelber, und ich und du im Torwege zuſammenflüſternd, von ewigen Dingen flüſternd, müſſen wir nicht alle ſchon dageweſen ſein?" „Alles geht, alles kommt zurück, ewig rollt das Rad des Seins. Alles ſtirbt, alles blüht wieder auf. Ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, alles wird neu gefügt. Ewig baut ſich das gleiche Haus des Seins. Alles ſcheidet, alles grüßt ſich wieder. Ewig bleibt ſich treu der Ring des Seins."

Nietzſche erſchöpft ſich in Bildern, um die Gemütsbewegung zu ſchildern, welche dieſe Idee in ihm hervorrief: „Ach abgrundtiefer Gedanke, der du mein Gedanke biſt, wann finde ich die Stärke, dich graben zu hören und nicht mehr zu zittern?" Ganz ausſchweifend iſt die Schilderung, die er in dem Kapitel „Die ſtillſte Stunde" im Zarathuſtra entwirft. In einer ſtillen, ſtillen Stunde kommt ihm ein Gedanke von großer Wichtigkeit: „Da ſprach er ohne Stimme zu mir: Du weiſt es, Zarathuſtra! Und ich ſchrie vor Schrecken bei dieſem Flüſtern. Und das Blut wich aus meinem Geſichte. Aber ich ſchwieg. Da ſprach es abermals zu mir: Du weißt es, Zarathuſtra, aber du redeſt es nicht! Und ich antwortete endlich gleich einem Trotzigen: Ja ich weiß es, aber ich will es nicht reden! Da ſprach es wieder ohne Stimme zu mir: Du willſt nicht, Zarathuſtra? Verſtocke dich nicht in deinem Trotz! Und ich weinte und zitterte wie ein Kind: Ach ich wollte ſchon! Aber wie kann ich es? Da ſprach es wieder ohne Stimme zu mir: Was liegt an dir, Zarathuſtra! Sprich dein Wort und zerbrich! Und ich antwortete: Ach es iſt mein Wort? Wo bin ich? Ich warte des Würdigeren. Ich bin nicht wert, an ihm auch nur zu

zerbrechen." Nietzsche meint, dieser Gedanke sei so groß, daß er den Menschen umwandeln oder zermalmen müsse. „Die Frage bei Allem und Jedem, willst du dies noch einmal und unzählige Male, würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen." (Fröhliche Wissenschaft.) Als Zarathustra seine letzte Tiefe ans Licht gestülpt hatte, mußte er seine Seele mit neuen Liedern heilen, um sein großes Schicksal zu tragen, das noch keines Menschen Schicksal war. „Ich mache die große Probe: wer hält den Gedanken an die ewige Wiederkunft aus? Diese Frage soll alle Bande auflösen und alle Weltmüden hinaustreiben und ihr sollt sie ausstoßen, mit jeder Verachtung überschütten oder in Irrenhäuser sperren, sie zur Verzweiflung treiben. Immer mehr wird dieser Gedanke siegen. Die nicht daran glauben, müssen ihrer Natur nach endlich aussterben. Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig. Unter solchen aber ist ein Zustand möglich, an den noch kein Utopist gereicht hat." Nur der Übermensch ist die lustvolle Vision, welche die Lehre aushält und damit züchtet. „Auf einen Augenblick den Übermenschen, dafür leide ich alles!" „Es gibt ein großes Jahr des Werdens, ein Ungeheuer von großem Jahr. Das muß sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von neuem umdrehen, damit es von neuem ablaufe und auslaufe!"

Soviel auch über diese Idee Nietzsches geschrieben wurde, es wurde nirgends plausibel gemacht, warum dieselbe von ihm mit einem so gewaltigen Apparat auf die Bühne geführt wurde. Daß Nietzsche nicht reiner Schauspieler ist, dürfte doch heute feststehen. Warum also legt er dem Gedanken der ewigen Wiederkehr solches Schwergewicht bei?

Im Tanzlied des Zarathustra, einem anmutigen Gleichnisreigen, spricht er es aus, daß dieser Gedanke die Schlußblume seines ganzen Gedankenbaues ist, wie die Kreuzesblume auf der Spitze eines gotischen Domes. Nietzsche beginnt zunächst damit, wie er zweifelte am Wert des Lebens: „In dein Auge schaute ich jüngst, o Leben, und ins Unergründliche schien ich mir da zu sinken. Aber du zogst mich mit goldener Angelrute. Spöttisch lachtest du, als ich dich unergründlich nannte," d. h. Nietzsche sieht, daß das Leben, so verführerisch es lockt, dennoch ein unergründlicher See ist, auf dem es keinen Halt gibt, in dem der Mensch untersinkt. Er fährt fort, nachdem er den Tanz geschildert: „Also sang Zarathustra. Als aber der Tanz zu Ende und die Mädchen fortgegangen waren, wurde er traurig. Die Sonne ist lang schon hinunter, sagte er endlich, die Wiese ist feucht. Von den Wäldern her kommt Kühle. Ein Unbekanntes ist um mich und blickt nachdenklich. Was lebst du noch, Zarathustra? Warum, wohin, wodurch, wohin, wo, wie? Ist es nicht Torheit, noch zu leben? Ach, meine Freunde, der Abend ist es, der so aus mir fragt. Vergebt mir meine Traurigkeit!"

Aber am Morgen, da er in den reinen, unschuldigen, blauen Himmel blickt, da steigt sein Mut wieder; da richtet er folgende Hymne an den azurnen Himmel: „O Himmel über mir, du Reiner, Tiefer! du Lichtabgrund! Dich schauend, schaudre ich vor göttlichen Begierden! In deine Höhe mich zu werfen, das ist meine Tiefe! In deine Reinheit mich zu bergen, das ist meine Unschuld. Wir sind Freunde von Anbeginn. Uns

iſt Gram und Grauen und Grund gemeinſam. Auch die Sonne iſt uns gemeinſam. Ich aber bin ein Segnender und Jaſager, wenn nur du um mich biſt, du Reiner, Lichter, du Lichtabgrund, in alle Abgründe trage ich dir nach mein ſegnendes Jaſagen. Zum Segnenden bin ich worden, zum Jaſagenden, und dazu rang ich lange und ward ein Ringer. Das aber iſt mein Segnen: Über jedwedem Ding als ſein eigener Himmel ſtehe, als ſein rundes Dach, ſeine azurne Glocke und ſeine ewige Sicherheit! — Denn die Dinge ſind getauft im Borne der Ewigkeit und Jenſeits von Gut und Böſe. Gut und Böſe ſelber ſind nur Zwiſchenſchatten und feuchte Trübſale und Zieh-Wolken."

Im Triumphlied, im Ja und Amenlied, ſagt Zarathuſtra zum fünften Siegel:

„Wenn ich dem Meere hold bin und allem, was Meeresart iſt; wenn jene ſuchende Luſt in mir iſt, die nach Unentdecktem die Segel treibt; wenn eine Seefahrerluſt in meiner Bruſt iſt; wenn je mein Frohlocken rief: Die Küſte ſchwand! Nun fiel mir die letzte Kette ab! — das Grenzenloſe brauſt um mich, weit hinaus glänzt mir Raum und Zeit — o ich liebe dich, o Ewigkeit, du hochzeitlicher Ring der Ringe! o ich liebe dich, o Ewigkeit!"

Zwei gewaltige Bilder ſind hier ineinander verſchlungen: einerſeits iſt die menſchliche Seele dargeſtellt unter dem großartigen Gleichnis der Fahrt auf dem grenzenloſen Meere, umbrauſt von den Stürmen des Lebens und der Unendlichkeit. Auf der anderen Seite iſt ihre Sehnſucht dargeſtellt unter dem Bilde des hochzeitlichen Ringes, des Verlobungsringes, des Symbols der tiefſten, leidenſchaftlichſten, treueſten menſchlichen Liebe. Öfters wiederholt Nietzſche, daß nie eine andere Liebe in der Tiefe ſeiner Seele Wurzel geſchlagen habe als die Liebe zur Ewigkeit. „Denn ich liebe dich, o Ewigkeit, du hochzeitlicher Ring der Ringe!"

Der Zuſammenhang dieſer ganzen Reihe der herrlichſten und bezauberndſten Bilder iſt in nüchternen Worten leicht dargelegt: Das Leben lockt mit ſeiner goldenen Angelrute. Nicht mit Schopenhauer und Richard Wagner konnte Nietzſche ſich entſchließen, den Untergang zu wollen, das Nirvana, das Nichts. Wenn er wie ein Ertrinkender unterſinken wollte im Leiden des Lebens, da zog ihn dieſe goldene Angelrute wieder heraus. Er ſieht die ſinkende Abendſonne. Übergolden will auch er das Daſein, wie die ſinkende Abendſonne, daß auch der ärmſte Schiffer noch mit goldnem Ruder rudert. Die Lebensfreude malt er unter dem Bilde des Tanzes. Es iſt durchaus nicht ein grelles Wetterleuchten des Deliriums, ſondern eine bewußte Einkleidung ſeines Gegenſatzes gegen den ernſten chriſtlichen Gottesbegriff, wenn er ausruft: „Nur im Tanze weiß ich der höchſten Dinge Gleichnis zu reden. Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verſtünde!"

Allein nun kommt mit jener Naturnotwendigkeit, mit welcher dem goldnen Abendrot die finſtere, feuchte Nacht folgt, die Enttäuſchung. Das Leben iſt kein Freudentanz. Die bittere Seite kommt, der Leidenskelch, für jeden Menſchen, auch den glücklichſten. Nun will der Menſch doch am Leben wieder verzweifeln. Da kommt das Morgenlicht, die Morgen-

röte, der tiefe, blaue Himmel vor Sonnenaufgang, der einen langen Tag verheißt. Dieſer Morgenhimmel iſt Nietzſches Ausblick auf die Ewigkeit.

Wir ſtehen hier bei einem entſcheidenden Punkte in Nietzſches Entwicklung, die uns wieder zeigt, daß er keineswegs ein unſittlicher Geiſt war, ſo ſehr auch ſeine Worte dies oftmal inſinuieren möchten.

Eine dreifache Stufenfolge muß nach Nietzſche der Menſch in ſeiner Entwicklung durchmachen: Zuerſt muß er Laſttier ſein und alles tragen, was die Menſchheit bisher geſchaffen hat, d. h. alle ſittlichen Vorſchriften, die bisher galten, nimmt er auf ſich. Den Entwicklungsgang der Menſchheit ſtudiert er und will alle geſchichtlich gewordenen Gebote erfüllen. Dann geht er in die Wüſte, d. h. in die Einſamkeit philoſophiſcher Weltbetrachtung und muß zum Löwen werden. Alles muß brechen. Die Jahrtauſende alten Werte von Gut und Bös muß er zerbrechen. Die Freiheit muß ſich der Löwe erringen, aber nicht um bloß zu zerbrechen, ſondern neue höhere Werte müſſen geſchaffen werden. Dazu muß der Menſch dann drittens zum Kind werden. Mit der Reinheit und Unſchuld eines Kindes ſchafft er ſeine Werte, ſucht er ſich eine neue Welt: „Unſchuld iſt das Kind und Vergeſſen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus ſich rollendes Rad, eine erſte Bewegung, ein heiliges Jaſagen.“ Alſo Nietzſches Geiſt ringt ſich empor zur Sehnſucht nach einer neuen Sittlichkeit. Keineswegs will er bei ſittlichem Schlamm und Schmutz ſeine Befriedigung ſuchen, ſondern er verlangt für den Menſchen eine neue, reinliche Sittlichkeit mit der Unſchuld eines Kindes.

Aber nun tritt die Kriſis ein. Das war die Hauptthеſis des Chriſtentums wie des Idealismus geweſen, daß die Erſcheinungswelt der Sinne nicht höchſte Norm des Sittlichen Sollens ſein könne. Alles Irdiſche iſt vergänglich und flieht vorüber wie ein Schatten. Der Idealismus aller Zeiten hatte deshalb geſagt: Die wahre Sittlichkeit muß in unvergänglichen, ewigen Werten wurzeln. Nun hatte aber Nietzſche mit aller Energie ſich in den Gedanken hineingebohrt, daß jeder Jenſeitsgedanke als lebensfeindlich abzuweiſen ſei, daß nur im Diesſeits das Leben blühe nach den Worten des Dichters: „Freut euch des Lebens, weil noch das Lämpchen glüht! Pflücket die Roſe, eh' ſie verblüht!“

Nietzſche war ein zu tiefer Pſychologe, um die große Tatſache zu überſehen: Des Menſchen Innerſtes ſchreit nach Ewigkeit. Und könnte der Menſch für ſich ſelbſt auf Ewigkeit verzichten, er kann es nicht für jene, die er liebt. Am Grabe derer, die unſerem Herzen Alles geweſen ſind, ſchreit die menſchliche Seele nach Ewigkeit.

Dieſer Ruf nach Ewigkeit muß in Nietzſche furchtbar ſtark geweſen ſein. Darum traf ihn der Gedanke an die Wiederkunft aller Dinge wie ein Blitzſtrahl in finſterer Nacht, der ihm einen Ausweg aus dem Urwald ſeiner Ideen zu zeigen ſchien: Unſer ſittliches Handeln iſt deshalb von bleibendem Werte, iſt nicht bloß das Kräuſeln des Schaumes auf der Meereswoge, weil, was wir tun, millionenmal in der Ewigkeit wiederkehrt. Die Frage bei jedem Tun: Iſt es ſo, daß es unzähligemale wiederkehren kann, iſt das größte Schwergewicht für unſer Handeln, meint Nietzſche.

Daß Alles ewig wiederkehrt, genau ſo wie es ſchon dageweſen iſt, daß alſo das tiefſte Geheimnis der Welt ein ewiger Kreislauf ſei, das hat ſchon Pythagoras ein halbes Jahrtauſend vor Chriſtus gelehrt. Nietzſche wollte zehn Jahre Naturwiſſenſchaften ſtudieren, um dieſen Gedanken beweiſen zu können. Er kam aber nicht dazu. Die ganze Idee lag dem helleniſtiſchen Denken im Blute. Auch innerhalb des Chriſtentums hat dieſelbe noch gewaltige Wellen geworfen in der alexandriniſchen Schule, in welcher mancher im Anſchluß an Origenes ſagte, die Geiſter der Engel und Menſchen befinden ſich ewig auf einem reinigenden Durchzug durch das Weltfeuer. Es gebe keinen Himmel und keine Hölle als definitive Entſcheidungszuſtände, ſondern wie der Tau vom Himmel niederfällt und wieder im Nebel emporſteigt, ſo ſtürzen ewig die Engel in die Hölle und ſteigen die Teufel in den Himmel.

In der franzöſiſchen Philoſophie war dieſe Idee ſchon vor Nietzſche aufgenommen und phantaſtiſch aufgebaut worden. Reynaud, Figuier, Fourier, Blanqui, Le Bon, hatten ſie vertreten. In Deutſchland hatte zuletzt Guſtav Theodor Fechner mit beſtrickender Phantaſie ein ähnliches Syſtem mit den Grundſätzen der Allbeſeelung und der ewigen Wanderung entworfen. Aber auch ſchon das Volksgemüt kennt den Kern des Gedankens in der ſinnreichen, uralten Sage von Ahasver (Robert Hamerling), wenn auch hier andere Motive hineinſpielen.

Nach all dieſen Syſtemen wäre der Menſchengeiſt nicht mit der Geburt in die Welt getreten, ſondern ſchon Millionen Jahre auf der Wanderung begriffen. Durch unendliche Seinsweiſen hindurch wäre der Geiſt aus unberechenbarer Ferne gekommen; „Wahrlich, durch hundert Seelen ging ich meinen Weg und durch hundert Wiegen und Geburtswehen," ſagt Nietzſche; „manchen Abſchied nahm ich ſchon. Ich kenne die herzbrechenden letzten Stunden." Nur einen Augenblick bleibt die Seele an die Erde geknüpft, um dann ihre Wanderung durch das Sternenmeer fortzuſetzen, durch das zahlloſe Heer der leuchtenden Himmelskugeln, wie Fechner es beſchreibt, und ſo kommt es, daß einmal wieder alles ſo zutrifft wie jetzt vom größten bis zum kleinſten. „Von dieſem Torwege Augenblick läuft eine lange, ewige Gaſſe rückwärts. Hinter uns liegt eine Ewigkeit. Muß nicht, was laufen kann von allen Dingen, ſchon einmal dieſe Gaſſe gelaufen ſein?"

Man hat verſucht, Nietzſches Gedanken dadurch in den Kindheitsſtandpunkt der Wiſſenſchaft zurückzuverweiſen, daß man auf die unendlichen Konſtellationen des Raumes ſich berief, welche unerſchöpfliche Möglichkeiten zulaſſe. Das iſt oberflächlich. Einen unendlichen Raum gibt es nicht. Auch die Berufung Riehls auf die Antinomien des Unendlichkeitsbegriffs nützt nichts. Wie kam es nun, daß Nietzſche von der ganzen Idee ſo erſchüttert wurde, nachdem er früher ſelbſt den Gedanken des Pythagoras gekannt und verſpottet hatte? Nietzſche faßt das Problem tiefer als Pythagoras; darum iſt es nicht unaufrichtig, wenn er 1888 ſchrieb, höchſtens Heraklit könne die Idee Zarathuſtras gelehrt haben. Heraklit war der antike Hegel. Der moderne Hegel hatte den Entwicklungsgedanken zum erſtenmale wiſſenſchaftlich begründet. Er geriet dadurch in unlösbare Widerſprüche mit ſeinem Gottesbegriff. Im Menſchen erſt

ſollte Gott zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt gelangen. In der langen Periode der erſten Erdbildung hätte er als blinde Naturmacht ſich bewegt. Mit der Entſtehung des Menſchengeſchlechtes ſei das erſte dunkle Bewußtſein ihm aufgedämmert, das volle Licht der reinen Selbſterkenntnis aber erſt in der abſoluten Philoſophie. Vergeblich ſuchten Hegels Schüler den Meiſter von dieſer Verzeitlichung Gottes zu reinigen. Wo war das Abſolute *vor* der erſten Erdbildung? An dieſer Frage mußte Hegels Syſtem zerſchellen. Noch fühlbarer hatte Schelling dieſe Schwierigkeit gemacht. Er hatte drei Perioden der Selbſtoffenbarung des Abſoluten unterſchieden. Von der dritten, zukünftigen, ſagte er: „Wenn dieſe Periode ſein wird, dann wird auch Gott ſein."

Damit war die Abſurdität auf die Spitze getrieben, das Abſolute verzeitlicht. Deshalb gab Schelling den Begriff der Entwicklung als eines unendlich fortlaufenden Prozeſſes auf und griff zur helleniſtiſchen Idee einer Apokataſtaſis, einer Rückkehr aller Dinge in Gott, zurück. An Stelle der Entwicklung tritt die Bewegung im Kreiſe. Aber auch damit war die Dialektik nicht am Ende. Warum ſollte dieſer Kreislauf nur einmal ſich vollziehen? Dieſe Frage ſtellte Nietzſche und ſtand ſo vor dem Weltjahr, dem großen Jahr der Babylonier, der kykliſchen Wiederkehr aller Dinge. Das Problem ſelbſt aber war ihm mitten aus dem Herzen des deutſchen Idealismus ausgebrochen. „Der Fortſchritt iſt bloß eine moderne Idee, das heißt eine falſche Idee." Wollte er nicht mit Schopenhauer beim Nichts enden, ſo blieb ihm logiſch gar kein anderer Ausweg.

Daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft ein zweiſchneidiges Schwert ſei, fühlte Nietzſche ſelbſt, indem er im Zarathuſtra ihn begrüßt mit dem Ausruf: „O Ekel, Ekel, Ekel!" Dann aber rang er mit ſich ſelbſt, um ſich denſelben einzuverleiben. „Gegen die lähmende Empfindung der allgemeinen Auflöſung und Unvollendung hielt ich die ewige Wiederkunft."

Daß aber dieſe Idee ihm das nicht leiſten konnte, was er von ihr wollte, iſt wohl der Hauptgrund ſeines inneren Kampfes mit ihr. „Ich komme wieder mit dieſer Sonne, mit dieſer Erde, mit dieſem Adler, mit dieſer Schlange, nicht zu einem neuen Leben oder beſſeren Leben oder ähnlichen Leben, ich komme ewig wieder zu dieſem gleichen und ſelbigen Leben." Iſt das ein Erſatz für die chriſtliche Hoffnung, welche uns lehrt, daß wir die, welche wir geliebt, wiederſehen werden von Angeſicht zu Angeſicht? Es wäre, wie in der Fabel, wo eine Mutter in herzzerreißendem Schmerz ihr Kind ſucht, und ihm dann gegenüberſteht, ohne es zu erkennen. Iſt es ein Erſatz für das Chriſtentum, wenn wir auf dem Sterbebette, wenn der Menſch ſeinen letzten Seufzer aushaucht, uns ſagen könnten: Nach Millionen von Jahren werden wir vielleicht wieder zuſammentreffen, ohne uns zu erkennen? Niemands Leben iſt ein bloßer Freudentanz. Jeder Menſch hat Stunden in ſeinem Leben, daß es ein furchtbarer Gedanke wäre: Alles dies ſoll immer und ewig wiederkommen, die gleichen Qualen des Unglücks, des Treuebruchs, der Operation, des Sterbens! Man braucht nur konkret die Idee auszugeſtalten und ſie hält nicht Stand trotz Nietzſches Ausruf: „Die Roſenkrone der Freude werfe ich euch zu, meine Brüder. Lernt mir lachen! Das Lachen ſprach ich heilig."

Daß Nietzſche ſelbſt dieſes Empfinden hatte, beweiſt nichts pſychologiſch eindringlicher als der Schluß ſeines Hauptwerkes. Zweimal iſt Zarathuſtra ins Tal geſtiegen und hat den Menſchen gepredigt. Er iſt dann in ſeine Bergeshöhle zurückgekehrt. Jetzt wirkt ſeine Predigt. Die Menſchen ſteigen zu ihm herauf, wie im vierten Teil des Werkes erzählt wird. Es ſind die letzten Reſte Gottes unter den Menſchen, d. h. alle die Menſchen der großen Sehnſucht, des großen Ekels, des großen Überdruſſes; alle, die nicht leben wollen, es ſei denn, ſie lernen wieder hoffen, und kurz alle, welche die alten Werte überwunden und die neuen noch nicht gefunden haben, die Nihiliſten. Es ſind zwei Könige, ein Papſt außer Dienſt und ein Eſel.

Und nun hält Zarathuſtra mit dieſen ſeinen Gäſten ein Abendmahl. Als er einen Augenblick ſeine Höhle verläßt und wieder zurückkehrt, fallen die Genoſſen in die alte Gottesverehrung zurück. Sie beten den Eſel an. Sie ſind alle wieder fromm geworden, ruft er erzürnt, ſie beten, ſie ſind toll!

Es folgt dann das Eſelsfeſt, eine brutale Verhöhnung des letzten Abendmahls Jeſu, der ergreifendſten religiöſen Szene des Chriſtentums und eine Verhöhnung der Anbetung Gottes. Es iſt einfach der Wahnſinn, der hier wie ein hereinbrechender Nebelſchleier der Nacht Nietzſches Geiſt gefangen nimmt. Dies ſieht man ſchon daraus, daß alles äſthetiſche Gefühl den feinen Geiſt hier verlaſſen hat.

Dagegen fügt ſich der nun folgende Schluß des Ganzen wieder in den Gedankenzuſammenhang ein. Zarathuſtra ſagt ſeinen Gäſten, daß er nicht auf ſie gewartet, auf die letzten Reſte Gottes unter den Menſchen: „Nein, nein, dreimal nein, auf andere wartete ich hier in dieſen Bergen und will meinen Fuß nicht ohne ſie von dannen heben; auf Höhere, Stärkere, Sieghaftere, Wohlgemutere, ſolche die rechtwinkelig gebaut ſind an Leib und Seele. Lachende Löwen müſſen kommen. O meine Gaſtfreunde, ihr Wunderlichen, hörtet ihr noch nichts von meinen Kindern und daß ſie unterwegs ſind? Sprechet mir doch von meinen Gärten, von meinen glückſeligen Inſeln, von meiner ſchönen, neuen Art!“ „Was gäbe ich nicht her, daß ich Eines hätte, dieſe Kinder, dieſe lebendige Pflanzung, dieſe Lebensbäume meines Willens und meiner höchſten Hoffnung!“

Und ſiehe, das Zeichen naht, das ſie ihm plötzlich verheißt: Löwe und Taube, die Symbole der Stärke und der Unſchuld: „Da aber geſchah es, daß er ſich plötzlich von unzähligen Vögeln umſchwärmt und umflattert hörte; das Geſchwirr vieler Vögel und das Gedräng um ſein Haupt war ſo groß, daß er die Augen ſchloß, und wahrlich, einer Wolke gleich fiel es über ihn her, einer Wolke von Pfeilen gleich, welche ſich über einen neuen Feind ausſchüttet, aber ſiehe, hier war es eine Wolke der Liebe und über einen neuen Freund!“ „Was geſchieht nun? dachte Zarathuſtra in ſeinem erſtaunten Herzen und ließ ſich langſam auf dem großen Steine nieder, der neben dem Ausgang ſeiner Höhle lag. Da lag der Löwe zu ſeinen Füßen und ſchmiegte das Haupt an ſeine Knie. Die Tauben aber waren mit ihrer Liebe nicht minder eifrig als der Löwe. Zu den allen ſprach Zarathuſtra: Meine Kinder ſind nahe, meine Kinder! Dann wurde er ganz ſtumm. Und aus ſeinen Augen tropften Tränen herab

und fielen auf ſeine Hände. Die Tauben aber flogen ab und zu und ſetzten ſich ihm auf die Schulter und liebkoſten ſein weißes Haar und wurden nicht müde mit Zärtlichkeit und Frohlocken. Und plötzlich ſprang Zarathuſtra empor: Wohlan, der Löwe kam, meine Kinder ſind nahe! Meine Stunde kam. Dies iſt mein Morgen! Mein Tag hebt an! Herauf nun, herauf, du großer Mittag! — Alſo ſprach Zarathuſtra und verließ ſeine Höhle, glühend und ſtark wie eine Morgenſonne, die aus dunklen Bergen kommt."

Und hier ſchließt das Werk mit einigen unverſtändlichen Zeichen. Es ſind im Nachlaß mehrere Schlußentwürfe vorhanden. Aber keiner paßt. In einem heißt es: Es erſchallen Heroldrufe zu einem Roſenfeſt und Brautjubel ertönt. Aber Zarathuſtra ſtirbt als ein Siegender und Segnender. Alſo er ſtirbt, bevor das Paradies anbricht, und diejenigen, für welche es anbricht, ſterben auch und die Sanduhr der Welt rollt von Neuem mit ihrem Schmerz und Elend, ihrer Qual und Not — ewige Wiederkunft des Gleichen.

Das heißt doch: Zarathuſtra muß zum Schluß einſehen, daß ſeine Botſchaft Schein und Trug iſt. Wie die Fata Morgana, die Gebilde von ſchönen Städten und Schlöſſern in der Wüſte vor dem Auge des Fieberkranken, der dem Erdürſten nahe iſt, fliehen, ſo zerrinnt Nietzſche ſein Ewigkeitsgedanke unter den Händen.

VII. Nietzſche und der Gottesglaube.

Die Religion war Nietzſche niemals perſönliche Herzensſache. Er geſteht, daß der Atheismus es war, der ihn zu Schopenhauer führte, welcher die Entſcheidung ſeines Lebens wurde. Im Ecce homo ſagt er: „Eigentliche religiöſe Schwierigkeiten kenne ich nicht aus Erfahrung. Es iſt mir gänzlich entgangen, inwiefern ich ſündhaft ſein ſollte. Desgleichen fehlt mir ein zuverläſſiges Kriterium darüber, was ein Gewiſſensbiß iſt. Gott, Unſterblichkeit, Erlöſung, Jenſeits — lauter Begriffe, denen ich keine Aufmerkſamkeit, auch keine Zeit geſchenkt habe, ſelbſt als Kind nicht. Ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereignis. Er verſteht ſich bei mir aus Inſtinkt." Er zählte ſich deshalb nicht zu jenen, denen, wie er roh blasphemiſch es öfter ausdrückt, „der alte Gott ſtarb und ein neuer noch nicht in den Windeln liegt."

Trotzdem kann man Riehl recht geben, welcher ſagt, Nietzſche habe Ernſt und Tiefe in die religiöſe Frage gelegt. Als etwas Ungeheures empfindet er die Zerſtörung des Gottesglaubens, und ſein ganzes Lebenswerk erblickt er nur unter dem einen Geſichtspunkte, die Lücke auszufüllen, die dadurch in das Geiſtesleben der Menſchen geriſſen wurde. „Wer das Große nicht mehr in Gott findet," ruft er aus, „der findet es überhaupt nicht mehr. Er muß es leugnen oder ſchaffen." (XII 374.)

In der der mittleren Periode ſeines Schaffens (1879—1882) angehörigen Schrift „Fröhliche Wiſſenſchaft" findet ſich die bizarre, aber für ſeinen Gedankengang bezeichnende Stelle vom Totſchlag Gottes: „Habt ihr nicht von jenem tollen Menſchen gehört, der am hellen Vormittag

eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich ſchrie: Ich ſuche Gott! Ich ſuche Gott! Da dort gerade viele von denen zuſammenſtanden, welche nicht mehr an Gott glaubten, ſo erregte er ein großes Gelächter. Iſt Gott denn verloren gegangen, ſagte der eine. Hat er ſich denn verlaufen wie ein Kind? ſagte der andere. Oder hält er ſich verſteckt? fürchtet er ſich vor uns? Iſt er zu Schiffe gegangen, ausgewandert? So ſchrieen und lachten ſie durcheinander. Der tolle Menſch ſprang mitten unter ſie und durchbohrte ſie mit ſeinen Blicken: Wohin iſt Gott, rief er, ich will es euch ſagen: wir haben ihn getötet, ihr und ich! Wir alle ſind ſeine Mörder! Aber wie haben wir das gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, den ganzen Horizont wegzuwiſchen? Was taten wir, als wir dieſe Erde von der Sonne losketteten? Wohin bewegt ſie ſich nun? Wohin bewegen wir uns? Iſt nicht die Größe dieſer Tat zu groß für uns? Müſſen wir nicht alle zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erſcheinen? Es gab noch nie eine größere Tat! — Eine Weile ſchwieg der tolle Menſch und ſah ſeine Zuhörer an. Und ſie ſchwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er ſeine Laterne auf den Boden, daß ſie in Stücke zerſprang und erloſch. Ich komme zu früh, ſagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis iſt noch unterwegs und wandert. Es iſt noch nicht bis zu den Ohren der Menſchheit gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit. Das Licht der Geſtirne braucht Zeit. Taten brauchen Zeit, auch nachdem ſie getan ſind, um geſehen und gehört zu werden. Dieſe Tat iſt ihnen noch immer ferner als die fernſten Geſtirne. Und doch haben ſie dieſelbe getan.“ „Das Heiligſte und Mächtigſte, was die Welt beſaß, iſt unter unſeren Meſſern verblutet. Iſt nicht die Größe dieſer Tat zu groß für uns? Müſſen wir nicht ſelber zu Göttern werden, um ihrer nur würdig zu erſcheinen?“ (V. 164.) Und in der grauenhaften Nacht des Wahnſinns kehrte ihm dann ſpäter der Gedanke wieder. Er ſah in ſich den Nachfolger des toten Gottes!

Wer alſo hat Gott getötet? ſo fragen wir Nietzſche. Etwa die fröhliche Wiſſenſchaft, der wir die großen Errungenſchaften des modernen Lebens verdanken? Nein, ſo muß er uns ſelbſt antworten; denn ein Leibniz, ein Newton, ein Kepler beugten ihren Geiſt tief vor Gott. Was Nietzſche im Auge hat, ſind die Syſteme des deutſchen Idealismus, welche ſich in die Netze Spinozas verſtrickten, deren Gedankenfäden zu Ende zu ſpinnen ſeine Lebensarbeit war. Hegel ſuchte die Welt zum Paradies zu verklären. Alles ſollte in ihr vernünftig ſein, nur eines nicht, das Höchſte, Gott. Jedes Ding in Natur und Geſchichte ſollte einen Strahl des Lichtes in ſich haben; nur eines nicht, Gott. Er hing wie ein trauriges dumpfes Nebelmeer über der Welt. Nur zeitweilig flammt ein Vernunftſtrahl in ihm auf wie ein Blitz aus der Gewitterwolke, ſo oft er nämlich in einem menſchlichen Bewußtſein mit der Geburt aufflammt und mit dem Tode erliſcht. Denn unſer Geiſt iſt nach Hegel das Golgotha, die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, das iſt Gottes. Jede Sekunde ſchreitet Gottes Geiſt über Millionen Leichen weg und jagt nach neuen friſchen Lebensformen, die ihm zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt verhelfen ſollen, um in der nächſten Stunde ebenſo viele Millonen Mal wieder zu erlöſchen.

Und Schopenhauer hatte Bedenken getragen, einen Weltgrund noch Gott zu heißen, welcher, ſtockblind und ſtockdumm, nur durch unendliche Leiden ſoviel Vernunft erlangen kann, daß er ſeine Schöpfung bereut, aufhebt und verlangt, zugrunde zu gehen. Und Hartmann, der den Namen Gottes noch beibehielt, forderte, daß der Menſch ſich ſelber opfere, um Gott zu erlöſen, um dem leidenden Gott, der in der Schöpfung ſich eingekerkert, in die ſelige Ruhe des Nichts zurückzuverhelfen und ſo die Torheit ſeiner Schöpfung wieder rückgängig zu machen.

Das war das letzte Wort der idealiſtiſchen Philoſophie. War es da nicht naheliegend, zu ſagen: Lieber gar keinen Gott als einen ſolchen!

Dieſen pantheiſtiſchen Gott hat Nietzſche „getötet," nicht aber den chriſtlichen. An den gewaltigen Beweisapparat, mit welchem die feinſten und größten Geiſter ſeit Jahrtauſenden das Daſein eines weiſen, liebevollen und gerechten Gottes bewieſen hatten, hat Nietzſche keine Hand angelegt, noch weniger an den Felſenbau, den das menſchliche Herz mit ſeinen gewaltigen Argumenten aufgeführt hatte, an dem ſelbſt Kant nicht zu rütteln wagte. Gegen den chriſtlichen Gott, welcher nicht wie ein dumpf brütendes Nebelmeer, ſondern wie die helle Sonne über der Schöpfung ſchwebt und ſein Licht und ſein Leben in alle Abgründe ſendet, hat Nietzſche nur ein einziges, unſäglich frivoles Argument vorgebracht: „Was gehen mich eure Götter an? Und daß ich mein ganzes Herz euch offenbare, meine Brüder: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu ſein? Alſo gibt es keine Götter!"

Man darf bei Beurteilung dieſer ungeheuren Oberflächlichkeit Nietzſches Ausgangspunkt nicht vergeſſen. Er hatte keine andere Gotteslehre tiefer kennen gelernt als jene von Schopenhauer. Nach ihm iſt der Weltgrund, der Wille zum Leben, erbärmlich. Alles, was er ſchafft, mißglückt ihm. Jedes Geſchöpf bringt dem Schöpfer und Geſchöpf einen Tropfen Luſt und ein Meer von Schmerz. Eine andere Erlöſung gibt es nicht als die Vernichtung. Von Schopenhauer und noch mehr von Wagner hatte Nietzſche unter dem für ſeinen Geiſt beſtechenden Einfluß ihrer künſtleriſchen Perſönlichkeit das Vorurteil eingeſogen, dieſer indiſche Wahnglaube ſei der Kern des Chriſtentums. Das iſt grundfalſch. Nach chriſtlicher Weltanſchauung, ja ſchon nach Ariſtoteles iſt der Weltſchöpfer ein unendlich vollkommener Geiſt, der in ſich ſelber alle Lebensſchätze und deshalb eine unendliche Seligkeit enthält, der alſo nicht wie der Gott Schopenhauers und Hartmanns aus tranſcendenter Unſeligkeit ſich in den Strudel der Schöpfung geſtürzt hat und dadurch noch unſeliger geworden, vom Regen in die Traufe gekommen iſt, ſondern aus reiner Liebe hat er die Welt geſchaffen; das Leben, das er ſchuf, war nichts Schlechtes, ſondern etwas Gutes, Unſchuldiges, Paradieſiſches.

Schlagen Sie die erſte Seite der Heiligen Schrift auf, die Schöpfungsgeſchichte! Es iſt, als hätte der Gottesgeiſt Jahrtauſende vor dem modernen Peſſimismus deſſen Einwände vorweg nehmen wollen. So oft dort eines der herrlichen Schöpfungswerke Gottes erzählt wird, heißt es: Gott ſah, daß es gut war. In Steinſchrift widerlegen dieſe Refrainverſe die Anſicht Nietzſches, daß nach chriſtlicher Anſicht das Leben ſelbſt ſchlecht ſei und verneint werden müſſe.

Nietzsche hat hier die Augen vor einer Tatsache geschlossen, die gerade ihm vor allem sich hätte aufdrängen müssen. Er schilderte mit seiner feurigen Phantasie gerade das am glänzendsten, was ihm fehlte, die körperliche Gesundheit. Deshalb findet er solche Freude an den Bildern blühender Leibeskraft, strotzenden Lebens, an Urwald und Tropen. Die Art, wie er dieses Leben auffaßt, ist klassisch und wird seinen Schriften einen ewigen Platz in der Literatur sichern. Allein törichter Wahn ist es, wenn er glaubt, das Christentum sei diesem Leben feindlich. Er, der seinen Stil an Luthers deutscher Bibel gebildet hat, hätte sehen müssen, daß in der Heiligen Schrift die Pracht des Lebens ergreifender, tiefer aufgefaßt ist als irgendwo in der Weltliteratur. Ja sogar die Bilder strotzender Gesundheit, die Meeres- und Urwaldstypen hätte er dort finden können. Kann die Pracht der Schöpfung und des Lebens wunderbarer gezeichnet werden als es in den Kapiteln 38—41 des Buches Job geschieht, wo Gott dem in der Tiefe seines Erdenelends versinkenden Dulder aus dem Wettersturme zuruft:

„Wo wareſt du, als ich die Erde gründete? Wer hat ihre Maße bestimmt und die Meßschnur über sie gespannt? Auf was sind ihre Pfeiler eingesenkt oder wer hat ihren Eckstein hingeworfen unter dem Jubel aller Morgensterne, da alle Gotteskinder jauchzten? Wer verwahrte hinter Toren das Meer, als es hervorbrach aus dem Mutterschoße, als ich Gewölk zu seinem Kleide machte und dichte Finsternis zu seinen Windeln, als ich ihm seine Grenze anwies und ihm Riegel und Tore setzte und sprach: Bis hieher sollst du kommen und nicht weiter und hier soll sich brechen deiner Wogen Übermut! Hast du je dem Morgen geboten und die Morgenröte angewiesen, daß sie die Säume der Erde faßte und abschüttelte alle Frevler der Nacht? Siehe, wie sie sich verwandelt wie rötliches Wachs, wenn das Siegel aufgedrückt wird, und wie die Erde strahlt in einem Festeskleide!“

In wunderbarem Bilde wird hier die Morgenröte geschildert, wie sie der Erde das Siegel der Schönheit aufdrückt, wie sie die Welt bei ihrem Säumen ergreift, um die Finsternisse und ihre Werke abzuschütteln, wie sie die Erde in ein rötlich strahlendes Lichtgewand hüllt. Und wie kann da die Welt und das Leben nach indischer Art als schlecht gelten, wenn es heißt, Gott habe ihren Grundstein gelegt unter dem Jubel der Morgensterne und unter dem Jauchzen der Gotteskinder? Und sind etwa Nietzsches Lebenstypen, besonders seine blonde Prachtbestie, der Löwe, schöner gezeichnet als in der Bibel das Roß und das Krokodil:

„Gibst du dem Schlachtrosse Heldenkraft? Bekleidest du seinen Nacken mit stattlicher Mähne? Machst du es springen wie die Heuschrecke? Sein prächtiges Schnauben, wie furchtbar! Es scharrt im Talgrunde und freut sich seiner Kraft. Es zieht aus, entgegen den Harnischen. Mit Toben und Ungestüm schürft es den Boden und hält nicht Stand, wenn die Trompete tönt. So oft die Trompete schallt, jubelt es und wittert den Kampf von ferne, der Anführer donnernden Ruf und das Schlachtgeschrei!“

Wo in der Weltliteratur findet sich ein ähnliches Bild natürlicher Lebensfülle wie hier dieser Hymnus auf die Edelgestalt des Schlachtrosses oder auch das Lied auf den an den höchsten Felsenzacken horstenden

Adler und ſeine nach Blut lechzenden Jungen? Vom Nilpferd heißt es: „Sieh an das Nilpferd, das ich ſchuf wie dich! Sieh die Kraft in ſeinen Lenden und ſeine Stärke in den Muskeln ſeines Leibes! Siehe ſein Schweif wie eine Ceder, ſeine Knochen wie Röhren von Erz! Seine Gebeine wie ein eiſerner Stab! Und das iſt nur der Erſtling von Gottes Welten. Wenn der Strom anſchwillt, bangt es nicht und bleibt ruhig, wenn der Jordan gegen ſeinen Rachen vordringt."

Und das Krokodil: „Kannſt du ſeine Haut mit Stacheln ſpicken und ſeinen Kopf mit ſchwirrenden Harpunen? Wer hat ſeines Rachens Doppeltor geöffnet? Um ſeine Zähne ringsherum iſt Schrecken! Seine Augen gleichen der Morgenröte Wimpern. Seinem Rachen entfahren Fackeln, entſprühen Feuerfunken. Aus ſeinen Nüſtern dringt Dampf hervor, wie aus einem ſiedenden Topf mit Binſenfeuer. Sein Atem entzündet Kohlen. Sein Herz iſt feſt gegoſſen wie Stein, ſo hart wie ein unterer Mühlſtein. Wenn es auffährt, verzweifeln die Helden vor Furcht. Denn es achtet das Eiſen wie Heu und wie wurmſtichiges Holz das Erz. Wie Strohhalme gelten ihm Keulen und es lacht des Sauſens der Lanze. Sonnenſtrahlen ſind unter ihm; es bettet ſich auf Gold wie Leimen. Es macht die Tiefe des Meeres ſieden wie einen Topf. Hinter ihm leuchtet ein Pfad auf. Man hält die Fluten für Silberhaar. Auf alles Hohe ſieht es, ein König über alle Stolzen!"

Aber nicht bloß das, was für Nietzſche das Höchſte iſt, die leibliche Lebenskraft wird in der Heiligen Schrift gefeiert. Überhaupt das Leben in all ſeinen Tiefen wird in den Pſalmen mit wunderbarer Farbenpracht gezeichnet. Gewiß haben Schopenhauer und Nietzſche ein Weltgemälde von furchtbarem, künſtleriſchem Durchblick entworfen, haben Abgründe im menſchlichen Gemüt aufgedeckt, die vorher ſelten jemand geſehen hat, haben das menſchliche Herz — himmelhoch jauchzend, zu Tode betrübt — bis in ſeine feinſten Falten mit grellen Schlaglichtern photographiert und dadurch das Problem des Lebens in nie geahnter Weiſe in den Vordergrund gerückt. Allein ſo tief haben ſie es nicht vermocht, wie es in den Pſalmen geſchieht, von denen das Chriſtentum wie vom täglichen Brote lebt. Und reizender hat keine Lyrik die Welt im Charme des Lebensgenuſſes, im Lichte der Liebe geſchildert, als das Hohe Lied, welches die Kirche in allen Jahrhunderten als das Symbol ihrer höchſten geiſtigen Güter erwählt hat. Hätte Nietzſche all das beachtet, er hätte nie behaupten können, das Chriſtentum ſage grundſätzlich nein zum Leben, wie der düſtere Buddhismus.

Freilich, das Chriſtentum huldigt dem Grundſatz, den unſer größter deutſcher Idealiſt, Friedrich Schiller, ausgeſprochen hat: „Das Leben iſt der Güter höchſtes nicht." Höher als der Leib und ſeine Schönheit und Kraft ſteht die unſterbliche Seele. Höher als die Welt, als der Sinnenſchein, der ſie auch für Nietzſche iſt, ſteht uns das Jenſeits, der Ewigkeitshimmel. Aus dieſem Grunde tut das Chriſtentum das, was Nietzſches heftigſte Leidenſchaft herausfordert: Es liebt und unterſtützt die Leidenden. Damit, meint Nietzſche, erhält das Chriſtentum, was zum Untergange reif iſt, konſerviert künſtlich, was zugrunde gehen ſollte, verſchlechtert die Raſſe, pflanzt die Krankheit fort als Multiplikator des Elends,

als Konſervator alles Elenden. Nietzſche meint, die Kranken und Schwachen ſollen zugrunde gehen, und wir ſollen ihnen dazu helfen. Ein furchtbares Wort. Was Darwin ſich zu ſagen ſcheute, hat damit Nietzſche grell und mit Flammenſchrift an den Himmel geſchrieben. Soll man alſo zur Sitte der Spartaner zurückkehren und die ſchwächlichen Kinder ausſetzen und zertreten? Würden damit nicht oft die größten, ſegenbringendſten Geiſter der Menſchheit vernichtet? Soll man die Kranken vernichten, dann wäre Nietzſche früh dieſem Los verfallen, weil gerade ſein kranker Körper viel Urſache für ſeine geiſtige Eigenart geweſen iſt. Oder dachte Nietzſche als Philologe an die Sitte der uralten Italer, welche, aus ſpäteren ſymboliſchen Gebräuchen zu ſchließen, die Greiſe in die Tiber ſtürzten? Welche edlere Familie empfindet es nicht, daß ein armes krankes Mütterlein in ſeinem Krankenbette oft ein größerer Segen für das Haus iſt, als ein geſundes Familienglied, durch ihre Erfahrung, ihr Beiſpiel, ihre Treue, ihr heroiſches Leiden, ihr Gebet?

Gewiß hat die moderne Wiſſenſchaft die furchtbaren Tatſachen der Vererbung entdeckt, an welchen die frühere Menſchheit achtlos vorübergegangen iſt. Sie hat gezeigt, wie Leichtſinn der Eltern ganze Generationen ſelbſt auf Jahrhunderte vergiften kann. Das legt dem modernen Menſchen eine ungeheure Gewiſſenspflicht auf. Aber daraus folgt nicht, daß man jeden Kranken, Unglücklichen aus der Welt ſchaffen ſoll. Wenn Nietzſche nach rohen, harten, mächtigen Granitmenſchen ſchreit, wo ſind dieſe im wirklichen Leben? Wie genügt oft ein Tag, um eine Eiche zu entwurzeln, den kräftigſten Menſchen in ein Häuflein Elend zu verwandeln! Der einzige Halt, der ſich da dem Menſchen bietet, iſt ſeine unſterbliche Seele, welche keinem Todesſchickſal unterliegen kann, und einmal kommt die Stunde für jeden Menſchen, wo er nicht mehr das aufrecht erhalten kann, was Nietzſche als das Höchſte preiſt, den glühenden Hymnus auf das lachende, üppige, brauſende, ſiegende Leben. Und auch die andere Stunde kommt, wo den Menſchen nichts mehr aufrecht erhalten kann als der vertrauensvolle Aufſchrei des verzweifelnden Herzens zu einem liebevollen Vater über den Sternen. Das iſt der einfache, aber ſichere Probierſtein für Nietzſches Philoſophie: ſie wird umſchwärmt von der unreifen Jugend, deren Phantaſie in ihr einen unbegrenzten Spielraum findet. Sie verläßt den Menſchen, ſobald ſein Daſein in die Tiefe geht, ſobald er in die wirklichen Probleme des Daſeinskampfes hineingeſtoßen wird, wie unter die grauſamen Hämmer einer erbarmungsloſen Maſchine.

Und iſt es denn wahr, daß die von Gott gebotene Liebe zu den Leidenden eine Verſchwendung iſt, wie Nietzſche ſagt, daß dadurch den Starken das entzogen wird, was das Leben ſteigern könnte? Wenn in einer Großſtadt neben hundert Paläſten, die dem Lebensgenuß dienen, eine Klinik, ein Krankenhaus, ein Altersheim ſteht, ſoll man ſie nach Nietzſches Rat „niederreißen und Luftkurorte bauen für die heiligen Verbrecher?“ Als ſpäte Frucht chriſtlichen Geiſtes hat der moderne Staat begonnen, eine beſondere Sorgfalt der Krankenheilung zuzuwenden und den Ärmſten und Unglücklichſten einen Sonnenſtrahl in ihr trübes Daſein zu ſenden. Dieſe ſchönſte Blüte chriſtlicher Liebe wird kein moderner Entwicklungsapoſtel von dem Baume unſerer Kultur ſo leichten Kaufes abbrechen.

Nietzsche hat eine furchtbare Gewalt der Leidenschaft aufgewendet, um den christlichen Gottesbegriff dadurch zu diskreditieren, daß er ein grelles, abschreckendes Bild von den Folgen des aszetischen Ideals an den Himmel malte. Dieses Ideal habe die Gesundheit, Schönheit, Rassenkräftigkeit des Europäers zerstört; es sei das eigentliche Verhängnis in der Gesundheitsgeschichte der arischen Rasse. In blasphemischer Roheit versteigt er sich zu der Behauptung, nur die Alkoholvergiftung und die Syphilis seien ebensolche Feinde des Lebens in der europäischen Kultur, wie das Christentum.

Damit ist Nietzsches Kritik am christlichen Gottesbegriff widerlegt. Im „Antichrist" läßt er sich zu Lästerungen frechster Art hinreißen: „Der christliche Gottesbegriff, Gott als Krankengott, Gott als Spinne, Gott als Geist — ist einer der korruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind. Er stellt vielleicht selbst den Pegel des Tiefstandes in der absteigenden Entwicklung des Göttertypus dar." „Gott als Formel für jede Verleumdung des Diesseits, für jede Lüge des Jenseits." „Dieser erbarmungswürdige Begriff des christlichen Monotono-Theismus, dies hybride Verfallsgebilde aus Null, Begriff und Widerspruch, in dem alle Dekadenzinstinkte, alle Feigheiten und Müdigkeiten der Seele ihre Sanktion haben."

Alles was Nietzsche gegen den christlichen Gottesbegriff auf dem Herzen hatte, beruht auf dem großen Mißverständnis, daß er mit Schopenhauer Buddhismus und Christentum in Eines sah und daß er Darwins Gedanken bis ins Unerträgliche überspannte: „Es gibt bei den Menschen wie bei jeder anderen Tierart einen Überschuß von Mißratenen, Kranken, Entarteten, Gebrechlichen, notwendig Leidenden. Die gelungenen Fälle sind noch beim Menschen die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, daß der Mensch das noch nicht festgestellte Tier ist, die spärliche Ausnahme. Wie verhalten sich nun die beiden genannten, größten Religionen zu diesem Überschuß der mißlungenen Fälle? Sie suchen zu erhalten, im Leben festzuhalten, was sich irgendwie halten läßt. Ja, sie nehmen grundsätzlich für sie Partei, als Religionen für Leidende . . . Wenn sie den Leidenden Trost, den Unterdrückten und Verzweifelnden Mut, den Unselbständigen einen Stab und Halt gaben, und innerlich Zerstörte und wild Gewordene von der Gesellschaft weg in Klöster und seelische Zuchthäuser lockten, was mußten sie außerdem tun, um mit gutem Gewissen dergestalt grundsätzlich an der Erhaltung aller Kranken und Leidenden, d. h. an der Verschlechterung der europäischen Rasse zu arbeiten? . . . Die Starken zerbrechen, die großen Hoffnungen ankränkeln, das Glück in der Schönheit verdächtigen, alle Instinkte, welche dem höchsten und wohlgeratensten Typus Mensch eigen sind, in Gewissensnot, Selbstzerstörung umknicken, ja die ganze Liebe zum Irdischen und zur Herrschaft über die Erde in Haß gegen die Erde und das Irdische zu verkehren, das stellte sich die Kirche zur Aufgabe." „Menschen, nicht hoch und hart genug, um am Menschen als Künstler gestalten zu dürfen; Menschen, nicht stark und fernsichtig genug, um mit einer erhabenen Selbstbezwingung das Vordergrundgesetz des tausendfältigen Mißratens und Zugrundegehens walten zu lassen; Menschen, nicht vornehm genug,

um die abgründlich verſchiedene Rangordnung zwiſchen Menſch und Menſch zu ſehen — ſolche Menſchen haben bisher mit ihrem ‚gleich vor Gott' über dem Schickſal Europas gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, faſt lächerliche Art, ein Herdentier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmäßiges herangezüchtet iſt, der heutige Europäer."

Es wäre ungerecht, derartige Urteile als abſchließende Lebensanſchauung Nietzſches zu werten. Sie ſind nur Vorboten ſeines Zuſammenbruchs, zumal er im nämlichen Atemzuge ſchreibt: „Man hat ihnen (den beiden größten Religionen) Unſchätzbares zu danken, und wer iſt reich genug an Dankbarkeit, um nicht vor alledem inne zu werden, was z. B. ‚die geiſtlichen Menſchen' des Chriſtentums bisher für Europa getan haben?"

Solche Selbſtwiderſprüche ſind das Zeichen gewaltigen inneren Kampfes. Bedenkt man, wie ſelbſt Männer wie Auguſt Comte, der Gründer des Poſitivismus, ſich vor der Tatſache gebeugt haben, daß alles Große in der europäiſchen Kultur auf das Chriſtentum zurückgeht und aller Verfall derſelben auf ſeinen Verfall, ſo trifft wenigſtens auf dieſe Anſchauungen Nietzſches zu, was er ſelbſt im „Wandrer und ſein Schatten" ſagt: „Dieſer Denker braucht niemand, der ihn widerlegt. Er genügt ſich dazu ſelber."

VIII. Nietzſche und Darwin.

Als einen der tiefſten Gedanken Nietzſches haben wir dieſen kennen gelernt: „Wer das Große nicht mehr in Gott findet, findet es überhaupt nicht mehr. Er muß es leugnen oder ſchaffen." „Meine Religion, wenn ich irgend etwas noch ſo nennen darf," ſo äußerte er ſich ſchon 1875, „iſt die Arbeit für die Erzeugung des Genius." Alle Weſen ſchufen bisher etwas über ſich hinaus. Ihr habt den Weg vom Wurm bis zum Menſchen gemacht. Einſt waret ihr Affen. So müſſe auch der Menſch den Übermenſchen ſchaffen. — Wir ſahen ſchon, in wiefern Nietzſche Darwins Prinzip noch als eine Verfälſchung der Biologie aus demokratiſchen Tendenzen erklärt. Im Ecce homo betonte er ſcharf: „Anderes gelehrtes Hornvieh hat mich des Übermenſchen wegen des Darwinismus verdächtigt. Selbſt der von mir ſo boshaft abgelehnte Heroenkultus jenes großen Falſchmünzers wider Wiſſen und Willen, Carlyle, iſt darin wieder erkannt worden." Allein die Kritik hat trotzdem Nietzſches direkte Abhängigkeit von Darwin feſtgeſtellt. „Einſt ſagte man Gott", heißt es im zweiten Teil des Zarathuſtra, „wenn man auf weite Meere blickte. Nun aber lehre ich euch ſagen Übermenſch. Könntet ihr einen Gott ſchaffen?" Zweitauſend Jahre ſind ja, wie es im Antichriſt heißt, dahingegangen ohne Entſtehung eines neuen Gottes.

Seit Heraklit, deſſen Satz „Alles fließt" das Altertum angeſtaunt hatte, ohne ihn zu begreifen, hat niemand ſolche enthuſiaſtiſche Hoffnung auf den Entwicklungsgedanken geſetzt wie Nietzſche. Dies iſt auch der weſentlichſte Punkt, in welchem er über Darwin hinausging. Man könnte den Unterſchied dahin formulieren, daß, ſo fremd das klingen mag, Nietzſches Entwicklungsgedanke idealiſtiſch war, eine konkrete Einkleidung der Hegelſchen Dialektik.

Der Grundſatz der modernen, naturwiſſenſchaftlichen Entwicklungslehre, unendlich lange Zeiträume und unermeßlich kleine Schritte, hat Nietzſche, welcher den Boden der Tatſachen vollſtändig unter den Füßen verlor, keinen Augenblick Skrupel gemacht.

Der moderne Entwicklungsgedanke hatte zunächſt keine religionsfeindliche Spitze. Was früher die Fabel erzählt hatte, daß alle hundert Jahre ein Vöglein ſeinen Schnabel an der Spitze eines Felſengebirges wetze und ſo in unendlichen Zeiträumen das Gebirge ins Meer trage, wurde in der modernen Wiſſenſchaft zur Hypotheſe. Unſere Erde ſei nicht eine ſtarre, tote Maſſe, ſondern arbeite ruhelos. Was heute auf den höchſten Zacken der Felſengebirge iſt, war einſt auf dem Meeresgrunde und wird einſt dorthin wieder zurückkehren. Nicht in ſechs Tagen iſt die Welt geſchaffen, ſondern die aufgegrabene Erdrinde zeige uns, daß die Schöpfung Gottes Millionen Jahre ſchon beſtehe. Wenn es heiße, Gott bildete einen Leib aus Staub, ſo ſei damit nicht zu verſtehen, ſo erklärte Darwin, daß Gott ein Modell von unſerem Körper aus Lehm gebildet; nein, das Schriftwort ſei unendlich tiefer. Vom Staub angefangen hat das Leben, aber nicht ſofort iſt daraus der Menſch geworden, ſondern aus dem Staube blitzte ein Fünkchen von Leben auf, und dann langſam — langſam mahlen Gottes Mühlen, aber trefflich fein — in Jahrmillionen klimmt das Leben über unzählige Tierformen zum Menſchen empor.

Darwin ſelbſt hat das Daſein Gottes nicht geleugnet. Und in der Tat, warum ſollte das neue Weltbild weniger ergreifend von der Majeſtät Gottes zeugen als das alte? Iſt es nicht ein weit größeres Wunder, wenn der nicht über Jahrhunderte bloß, ſondern über Jahrmillionen vorausblickende Gottesgeiſt in langſamer, Gottes würdiger Geduld den Leib des Menſchen gebildet hat, als wenn er, nach Menſchenart, wie das mittelalterliche Bild ſo rührend es darſtellt, ſich auf den Boden gekniet, von den Engeln den Staub ſich hätte bringen laſſen und aus dem fertigen, geſunden Leib des Adam eine Rippe ausgebrochen hätte, um Eva daraus zu formen?

Was hier die moderne Entwicklungslehre behauptete, ſchien die menſchliche Erfahrung zu beſtätigen. Wenn Darwin ſagte, daß das Leben immer höher ſteige infolge von Selektion, von Auswahl des Geſunden, Schönen, Kräftigen, ſo wies er darauf hin, wie aus den kümmerlichen Blumen des Feldrains der Gärtner die ſatte Pracht adeliger Parkanlagen zu entwickeln verſtanden habe. Dieſe Prachtblumen, dieſe Wunder der königlichen Ziergärten iſt nur die ſorgſam herbeigeführte höhere Lebensſtufe der Feldblume. Wer iſt nun in der Natur der Gärtner, der das Beſſere auswählte, das Schlechtere wegwarf und ſo das Leben immer höher führte, bis das Köſtlichſte, der erſte Vernunftſtrahl, das Morgenrot der Menſchlichkeit, aus dem Tiere aufleuchtete? Hier ſetzt die atheiſtiſche Tendenz der Darwiniſtiſchen Lehre ein: Dieſer Gärtner und Züchter iſt nicht der lichte, helle Gottesgeiſt, ſondern ein Geſpenſt, das jeder Menſch fürchtet, das Schrecklichſte, was der Menſch kennt, der mordende Krieg. Nirgends in der Natur herrſcht Friede. Not und Hunger treibt die Natur in den Krieg. Verſchwenderiſch ſtreut ſie den Samen über das Land.

Aber die Erde iſt zu klein. Milliarden wollen leben und die Mutter, die Erde, hat zu wenig Brot. Würden z. B. die Nachkommen eines der unfruchtbarſten Tiere, eines Elephantenpaares alle leben, ſo könnte nach 500 Jahren die Erde ſie allein nicht mehr ernähren. Deshalb müſſen die Geſchöpfe miteinander um ihr Daſein kämpfen. Durch dieſen Kampf entſteht eine Auswahl: Der Stärkere ſiegt, der Schwächere wird zertreten.

Dieſer große Naturkrieg iſt nun nach Darwin der innerſte Hebel des Fortſchritts. Es iſt die Zahnradbahn, auf der das Leben mühſam immer höher ſich emporſchraubt. So kam es, daß der rohe Erdhummel, der ſeine Honigzellen wenig künſtlich baute, durch den Kampf gegen den Hunger im Winter genötigt wurde, ſeine Wachszellen immer feiner und feiner zu bauen, um auf wenig Raum möglichſt viel unterzubringen, und die heutige Wachszelle der Honigbiene iſt etwas, was der berühmteſte Mathematiker ſo ökonomiſch und ſchön nicht machen könnte. So kam es, daß Ameiſen, deren Fleiß ihre Arbeitslaſt nicht mehr bewältigen konnte, durch die Not beraten ſich Sklaven einfingen und durch dieſe ſich Dienſte leiſten ließen.

Nach dieſem Prinzip ſind wir alſo nach Darwin emporgeklommen aus dem Staub, von dem die Bibel ſpricht; von der empfindungsloſen Urzelle bis zu den grandioſeſten Erſcheinungen des Genius. Von der See her ſind wir gekommen — auch dieſer Gedanke klingt bei Nietzſche wieder — deshalb wechſeln noch jetzt unſere primärſten Lebensfunktionen wie Ebbe und Flut.

Wie ſtellt ſich alſo dazu das Chriſtentum? Daß der Entwicklungsgedanke in ſeinem weiteſten Sinne eine gewaltige Errungenſchaft menſchlichen Wiſſens iſt, wer wollte das heute noch leugnen? Und eindringlich genug tönte von dem Triumphwagen der Forſchung die Mahnung an die Theologie herüber, es nicht wieder zu machen wie zur Zeit des Galilei und Kopernikus, daß wir den herrlichen Entdeckungen eine dürre, ohnmächtige Buchſtabenauslegung der Heiligen Schrift gegenüberſetzen und unſere theologiſchen Fenſterläden noch Jahrhunderte gegen die aufgegangene Sonne des Tageslichtes verſchließen, da doch die größten Theologen, Paulus und Auguſtinus, ſagten, daß derjenige der Heiligen Schrift die größte Ehre antut, der ſie auslegt nach dem Grundſatze: Der Buchſtabe tötet, der Geiſt aber macht lebendig! — Und hätten doch ſchon geiſtvolle Kirchenväter eingeſehen, daß, wenn es in der Schrift heißt: Gott brach eine Rippe dem Adam aus, um Eva daraus zu ſchaffen, daß hier die Rippe nur das altersgraue, aus der Urzeit und Kinderzeit der menſchlichen Sprache ſtammende Sinnbild für das iſt, was wir modern das Herz nennen! Nicht ein buchſtäblicher Vorgang ſollte erzählt ſein, ſondern ein hohes Ideal aufgeſtellt werden dafür, daß in der chriſtlichen Ehe eine himmliſche Einheit der Geſinnung und des Herzens beſtehen ſolle.

Noch iſt die Entwicklungslehre über ihr wiſſenſchaftliches Kindheitsſtadium kaum hinausgekommen. Aber vom theologiſchen Standpunkte aus kann man die Meinung vertreten, daß es gar keine religiöſe Frage iſt, ob es eine Urzeugung gibt, ob in der Geſchichte der Welt die gewaltige Kluft zwiſchen Empfindungsloſen und Empfindenden nach präſtabi-

liertem Allmachtsakte Gottes oder durch einen eigenen Schöpfungsakt ausgefüllt wurde. Es würde die Fundamente des Chriſtentums auch durchaus nicht erſchüttern, wenn in 100 Jahren oder in 500 Jahren der Wiſſenſchaft der Beweis gelänge, daß der Menſch ſeinem Leibe nach (nicht der Seele nach) aus dem Tierreiche ſich entwickelt hätte.

Drei Sterne dagegen ſind es, welche unauslöſchlich über jeder lebendig rieſelnden Quelle wahrer Religion leuchten müſſen: Der perſönliche, vernünftige Gottesgeiſt, der die Entwicklung regiert und mit majeſtätiſcher Sicherheit zu ihren letzten Zielen leitet; die unſterbliche Seele, welche, wie ſchon der Heide Ariſtoteles (nach der ohne Zweifel richtigen Interpretation Brentanos) erkannte, nicht aus der Entwicklung hervorgehen kann; der freie Wille, der, wenn auch nur ein Kleines, in die Entwicklung eingreifen kann.

Gerade die moderne Entwicklungslehre hat uns Eines enthüllt, was man vor Darwin gar nicht geahnt hatte, daß nämlich die Natur in ungeheurer Tiefe ein Syſtem von Zweckmäßigkeit darſtelle. Darwin hatte gar keine Ahnung von den Konſequenzen ſeiner Entdeckung der Mimikry: Wenn manche Schmetterlinge, um ſich vor ihren Verfolgern zu ſchützen, auf der Oberſeite ihrer Flügel die täuſchende Farbe von Blättern annehmen, und wenn auf dieſen ſcheinbaren Blättern ſogar noch die verheerenden Wirkungen des Inſektenfraßes nachgeahmt ſind, ſo daß der Feind wirklich ein auf dem Boden liegendes, zerfreſſenes Blatt ſtatt des lebendigen Schmetterlings vermutet, ſo iſt damit die philoſophiſche Möglichkeit des Zufalls weit überſchritten. Einzelzwecke von ganz beſtimmtem und begrenztem Charakter mag ein blinder Weltwille erſtreben. Allein wenn die Einzelzwecke, welche die Milliarden und Milliarden Weſen verfolgen, ſo zuſammenſtimmen ſollen, daß ein Fortſchritt für das Ganze und für das Einzelne daraus entſteht, dann muß der Faktor, der die Entwicklung leitet, intelligent ſein. Wäre der Kampf ums Daſein es, der auf Gottes Thron ſitzt, dann gibt es keinen Fortſchritt. Aus dieſem Kampf geht durchaus nicht notwendig das Beſte hervor. Die Individuen, welche Peſt, Hunger und Krieg überleben, ſind weder die Beſten, noch die Intelligenteſten. Hierin hat Schopenhauer Recht gegen Nietzſche: Iſt der Weltgrund blind, gibt es keinen perſönlichen Gott, dann muß das Elend immer größer werden und iſt unentrinnbar außer durch das Nichts. Kropotkin hat Darwin entgegengehalten, jede Hecke, jedes Wäldchen ſei Zeuge, daß im Kampf ums Daſein nicht die Beſten ſiegen, ſondern die Dummen und die Schwachen durch ihre Maſſe.

Gibt es keinen intelligenten Gott als freien Weltenſchöpfer, dann gibt es keine menſchliche Freiheit. Hier ſtoßen wir auf den entſcheidenden Unterſchied zwiſchen Nietzſche und Darwin. Nietzſche leugnet einerſeits den freien Willen: „Wir klagen die Natur nicht als unmoraliſch an, wenn ſie uns ein Donnerwetter ſchickt und uns naß macht. Warum nennen wir den ſchädigenden Menſchen unmoraliſch? Weil wir hier einen willkürlich waltenden freien Willen, dort Notwendigkeit annehmen. Aber dieſe Unterſcheidung iſt ein Irrtum.“ (II 104.)

Und andererſeits ſtellt Nietzſche das überſpannteſte Freiheitsideal auf, welches es je gegeben hat. Im 4. Buch des „Willens zur Macht“ wird die

Selbſtverantwortlichkeit bis ins Ungeheure überſpannt: „Auf dieſer Bahn liegt die Zukunft des höchſten Menſchen! Die größte Verantwortlichkeit tragen und nicht daran zerbrechen!“ Gerade das heilige, freie Schaffen feiert er immer wieder als ſein höchſtes Ideal: „Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieſer Wille! Was wäre denn zu ſchaffen, wenn Götter da wären? Aber zum Menſchen treibt er mich ſtets von neuem, mein inbrünſtiger Schaffenswille. So treibts den Hammer hin zum Stein. Ach ihr Menſchen, im Steine ſchläft mir ein Bild, das Bild meiner Bilder. Ach daß es im härteſten, häßlichſten Steine ſchlafen muß! Nun wütet mein Hammer grauſam gegen dieſes Gefängnis. Vom Steine ſtäuben Stücke. Was ſchert mich das? Vollenden will ichs. Denn ein Schatten kam zu mir. Aller Dinge Stillſtes und Leichteſtes kam einſt zu mir. Des Übermenſchen Schönheit kam zu mir als Schatten. Ach meine Brüder, was gehen mich noch die Götter an?“

Und dabei hat Nietzſche Darwin gründlich, bis zur Lächerlichkeit mißverſtanden. „Warum, ſagt er, ſollen wir nicht am Menſchen zuſtande bringen, was die Chineſen am Baume zu machen verſtehen, daß er auf der einen Seite Roſen, auf der anderen Birnen trägt? Jene Naturprozeſſe der Züchtung der Menſchen, welche bis jetzt grenzenlos langſam und ungeſchickt geübt wurden, könnten von den Menſchen in die Hand genommen werden. Es könnten ganze Teile der Erde ſich bewußtem Experimentieren weihen.“ „Es müſſen Verſuche auf Tauſende von Jahren eingeleitet werden!“

Abgeſehen davon, daß Nietzſche hier nicht ſieht, was der gewöhnliche Mann aus dem Volke täglich erfährt, daß geiſtige Anlagen ſich nicht vererben, ein ſolches Schaffen des Übermenſchen hätte Darwin für die größte Naivität gehalten. Wenn das Leben nach ihm emporklimmt vom Wurm bis zum Affen, ſo geſchieht das unbewußt und notwendig: nicht der Wurm will den Überwurm, der Affe den Überaffen ſchaffen. Nicht an einem Tage erfolgt ein ſolcher Aufſtieg, ſondern in unermeßlichen Zeiträumen. Iſt der Menſch ſo unfrei wie die Wetterwolke, in deren Belieben es nicht ſteht, warmen Frühlingsregen oder verheerende Hagelſchloſſen niederzuſenden, dann muß der Menſch Jahrmillionen warten, bis der Kampf ums Daſein und die Milliarden von Lebensbedingungen, die er nicht in der Hand hat, ihn höher tragen. Frei iſt der Menſch gegenüber dieſem Prozeß nicht, ebenſo wenig als ein Sandkörnlein frei iſt, auf dem ein Felſengebirge lagert. Nietzſches Ideal vom freien ſittlichen Schaffen iſt aus dem Chriſtentum entlehnt; es paßt auf die darwiniſtiſche Entwicklungslehre ſo wenig wie ein ſeidener Fleck auf ein wollenes Gewand.

Eines aber iſt jedenfalls unbezweifelbar, Nietzſches neue Gütertafeln ſind grundſätzlich nichts anderes als die ethiſchen Konſequenzen des Darwinismus. Das iſt nicht Zufall. Schon in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, alſo in der früheſten Periode ſeines Schaffens, läßt Nietzſche den Gedanken durchblicken, den er ſpäter tatſächlich ausgeführt hat, indem er ſeine Originalität durch Verſchweigen des Namens Darwin ſchützen wollte: „Mit einer echten und ernſt durchgeführten darwiniſtiſchen Ethik

hätte man den Philiſter gegen ſich." Alle charakteriſtiſchen Züge der Lehre Nietzſches laſſen ſich von Darwins Standpunkt, ſoweit in demſelben die Leugnung der unſterblichen Seele eingeſchloſſen iſt, einfach und unanfechtbar ableiten. Nietzſches Anteil an der Kultur des 19. Jahrhunderts läßt ſich kurz und klar dahin zuſammenfaſſen, daß er der einzige iſt, der eine Ethik des umgeſtürzten Weltbildes, des Darwinismus, geſchrieben hat.

Die Grundlage der neueuropäiſchen Kultur mit ihren gewaltigen demokratiſchen Bewegungen iſt das Humanitätsideal, die Gleichachtung alles deſſen, was Menſchenantlitz trägt, weil es nach chriſtlicher Schätzung durch die unſterbliche Seele einen über alle Natur weit hinausragenden Wert beſitzt. Nur wenigen Naturforſchern iſt eine Ahnung davon gekommen, was Darwins Lehre als Kulturproblem in ihrem Schoße birgt. In neuerer Zeit hat Max Steiner mit aller Energie darauf hingewieſen, wie der gemeinſame Chor aller mechaniſtiſchen Abſtammungshypotheſen darauf hinausläuft, das bisher ſo enthuſiaſtiſch geprieſene Humanitätsideal zu zerbröckeln. Feſte Arten gibt es nicht mehr. Alſo bildet auch die Menſchheit keine ſolche, wenn ſie zur Übermenſchheit emporſteigen ſoll. Sehr treffend bemerkt Steiner, wie in neuerer Zeit immer ſtärker die Strömung emporwirbelte, welche das Einheitliche im Menſchen betonte, wie das Schlagwort von der Gleichheit und Brüderlichkeit im Verkehr kam und Sturm lief gegen alle Knechtſchaft. Aber gerade während dieſe Bewegung ſiegreich einen Erdteil eroberte, ſtand eine wiſſenſchaftliche Lehre auf, die den Boden der Humanität unterwühlte. Der merkwürdigſte Zwieſpalt, den die Geſchichte kennt, brach auf. Je ſtrotzender die Demokratie in der Politik ſich blähen durfte, deſto ſchmählicher unterlag ſie in der Naturforſchung. Und je weiter man die ariſtokratiſche Idee aus dem öffentlichen Leben verdrängte, deſto ſouveräner ſchaltete ſie im Reiche des Geiſtes. Hat nämlich der Menſch keine unſterbliche Seele, dann entſteht die Frage: Steht der Auſtralneger oder ein Idiot dem höchſten Affen an Geiſtesmaß nicht näher als einem Kant oder Goethe? Schlängelt ein ſtufenweiſer Fortſchritt vom Niedrigſten zum Herrlichſten ſich empor, dann wird die Kluft zwiſchen Menſch und Tier geringer, die zwiſchen Menſch und Menſch wird ſo ungeheuer, wie Nietzſche ſie in ſeinen Dithyramben auf den Herrenmenſchen aufgeriſſen hat.

Deshalb kennt die indiſche Philoſophie keine Humanität, indem ſie ſagt, jedes Tier iſt unſer Bruder, ſo gut wie jeder Menſch. Der Inder ſtellt das Heilige auch in Tierfellen dar. Auch in ihnen, ſagt er, ſchlummert das Höchſte, das Leiden des Univerſums. Aber wenn die Inder durch dieſen Grundſatz zur Ehrfurcht gegen das Tier hingeriſſen werden, ſo zieht der moderne Menſch daraus einen anderen Schluß. Er will nicht die ſtaatsbürgerliche Gleichberechtigung des Affen verkünden. Nach Darwin darf der Menſch den niedrigern Menſchen ebenſo ausbeuten, wie das Tier. So ſagt auch Nietzſche, Hellas und Rom, Babylon und Ägypten hätten ohne Sklaverei keine ſo hohe Kulturſtufe erreicht. Oder wie Gobineau ſagt: In San Domingo war vor der Aufhebung der Sklaverei eine Stätte, wo Reichtum und Eleganz der Sitten blühte. Die freigelaſſenen Sklaven hätten die Kultur vernichtet wie eine übergelaufene Düngergrube. In der Tat, die gewaltigen Baudenkmäler Ägyptens, die griechiſchen Tempel

und Säulenhallen, die meilenlangen römiſchen Waſſerleitungen, die römiſchen Heerſtraßen, die gewaltige Architektonik des römiſchen Rechtes, das alles hat die Menſchheit mit erzwungener Arbeit vollbracht. Vom darwiniſtiſchen Standpunkt aus iſt die Aufhebung der Sklaverei ein Verbrechen. Gott leugnen und die Sklaverei haſſen, ſagt Steiner, iſt ſo viel, als Gott vom Throne ſtoßen wollen und vor ſeinen Geboten im Staube liegen.

Hier läßt Nietzſche die ganze Gewalt ſeiner Rede ſprühen, um die Notwendigkeit einer Wiedereinführung der Sklaverei zu erweiſen! „Eine grauſam klingende Wahrheit ſtellen wir hin. Zum Weſen der Kultur gehört das Sklaventum. An dem Mangel an Sklaventum werden wir zugrunde gehen.“ (IX 153). „Nur auf dem Boden der Sklaverei konnte der wunderbare Lebensbaum der griechiſchen Kunſt erwachſen.“ (145). „Es gibt kein giftigeres Gift als die Lehre von der Gleichheit der Menſchen.“ „Mit dieſen Predigern der Gleichheit will ich nicht vermiſcht und verwechſelt ſein. Denn ſo redet mir die Gerechtigkeit: Die Menſchen ſind nicht gleich und ſollen es auch nicht werden! Was wäre denn meine Liebe zum Übermenſchen, wenn ich anders ſpräche!“ (VII 146.) „Das Leben iſt ein Born der Luſt. Aber wo das Geſindel mittrinkt, ſind alle Brunnen vergiftet.“ (93.)

Trotzdem ſchwärmen ſozialiſtiſche Führer und Arbeiter unter geiſtiger Führung des Judentums für Nietzſche.

Zu den Grundpfeilern des modernen Humanitätsideals gehört die Schätzung der Frau. Von Chriſtus geht die Gleichſtellung der Frau mit dem Manne aus. Jahrtauſende hat es gebraucht, bis die chriſtliche Lehre durchdrang, bis im Bürgerlichen Geſetzbuch des deutſchen Reiches zum erſtenmal ein moderner Staat die volle Gleichberechtigung der Frau ausgeſprochen hat. Das Chriſtentum hat die Stellung der Frau als Jungfrau, Gattin und Mutter geheiligt und mit Ehrfurcht erfüllt. Moderne Gottesleugner wollten noch an dieſem Kulturideal der europäiſchen Bildung feſthalten.

Vom Standpunkt des modernen Entwicklungsgedankens aus iſt das ganz falſch, wenn man die Unſterblichkeit der Seele leugnet. Man leſe Darwins Buch über die Abſtammung des Menſchen. Er ſagt dort: Je weiter die Entwicklungsreihe emporſteigt im Reiche der Tiere, deſto beträchtlicher wird der Unterſchied der beiden Geſchlechter, deſto tiefer ſinkt das Weib gegenüber dem Mann.

Auch hier hat Nietzſche den Gedanken Darwins mit Trompetenſtößen verkündigt. Er ſpricht überall höchſt geringſchätzig vom Weibe, obwohl er in ſeinem Privatleben zart und rückſichtsvoll gegen das weibliche Geſchlecht war. Er fühlte ſich als Prophet des modernen Gedankens. Niemand hat nach Nietzſche die Entwicklung der Menſchheit zum Übermenſchenideal mehr aufgehalten als die Frau. „Wenn das Weib ein denkendes Geſchöpf wäre, ſo hätte es, als Köchin ſeit Jahrtauſenden, alſo im intereſſanteſten Laboratorium der Welt, die größten phyſiologiſchen Tatſachen finden und die Heilkunſt in ſeinen Beſitz bringen müſſen.“ „Ein Mann, der Tiefe hat in ſeinem Geiſt, kann über das Weib immer nur

orientaliſch denken. Er muß das Weib als etwas zur Dienſtbarkeit, zur Sklaverei Vorbeſtimmtes und nur in ihr ſich Vollendendes faſſen. Er muß ſich hier auf die ungeheure Vernunft Aſiens ſtellen, auf Aſiens Inſtinktüberlegenheit, wie dies ehemals die Griechen getan haben, die beſten Erben und Schüler Aſiens, welche, wie bekannt, von Homer bis Perikles mit zunehmender Kultur und Kraft Schritt für Schritt ſtrenger gegen das Weib, kurz orientaliſcher geworden ſind."

Alſo das Heiligtum der chriſtlichen Familie, die ſchönſte ſoziale Frucht des Chriſtentums, ſoll dem modernen Entwicklungsgedanken zum Opfer fallen. Durch die ungeheure Vernunft Aſiens, d. h. durch das alte längſt untergegangene Heidentum, das wir kaum noch aus der Sage kennen, ſoll das chriſtliche Licht wieder ausgelöſcht werden. All das Göttliche, Tröſtende, Heilige, Himmliſche, welches die chriſtliche Gattin, Mutter und Tochter in der europäiſchen Kultur geſchaffen, ſoll der Vernichtung anheimfallen. Das chriſtliche Humanitätsideal ſoll den rohen Sitten Aſiens zum Opfer fallen.

Endlich, wenn die Entwicklung des Menſchen rein natürlich wäre, wenn nicht die unſterbliche Seele des Menſchen als das höhere Ziel und die Krone der Entwicklung da wäre, dann hätte Nietzſche recht damit, daß man die Fallenden ſtoßen und den Unglücklichen helfen ſoll zugrunde zu gehen. Wenn die Entwicklung nur dadurch ſteigen kann, daß das Schwache durch Kampf ums Daſein ausgemuſtert wird, dann hat Nietzſche recht mit der Frage, welcher vernünftige Gärtner die kraftſtrotzenden Zweige beſchneide, um die kranken, vom Krebs angefreſſenen zu unterſtützen. Auch hier ſteht Nietzſche mit der ganzen ſo viel umſtrittenen Theorie der Umwertung aller Werte einfach auf den Schultern Darwins, da man nicht annehmen kann, daß es umgekehrt ſei. Wenn Darwin den Zank um den Futtertrog und den Trieb nach geſchlechtlicher Geilheit als die Brücken zum höheren Sein des Menſchen bezeichnet, ſo hätte er damit die bisherige Moral ſofort umſtürzen ſollen. Er hat es nicht getan. Die Heilkunde, ſagt Steiner mit Recht, iſt eine Schöpfung der Religioſität; Karl der Große führte ſie in die geiſtlichen Schulen ein, und bis zum 12. Jahrhundert gab es keine anderen als geiſtliche Ärzte. Der Darwinismus bedroht die Exiſtenz des Arztes. Denn der Arzt gehorcht dem Mitleid und der Liebe. Er ſteht im Bunde mit dem Glauben an die gemeinſame Mühſal der Menſchen und an die Qual der lebenden Kreatur. Ließe der Arzt ſich leiten von der darwiniſtiſchen Idee des über Leichenhügel emporſteigenden Lebens, er hörte auf, Arzt zu ſein.

„Warum", ſo ruft Darwin aus, „tun wir ziviliſierte Menſchen alles, um den Prozeß des Abſterbens zu hemmen? Warum bauen wir Aſyle für Schwachſinnige, Geiſteskranke? Warum wenden unſere Ärzte alles auf, jedes Leben bis zum letzten Augenblick hinauszuſchleppen, ob es ſiech iſt oder ſchwach oder unheilbar? Die Impfung z. B. erhält Tauſenden das Leben, die in früheren Zeiten wegen ihrer ſchwachen Konſtitution zugrunde gegangen wären. Auf dieſe Weiſe pflanzt ſich Schwäche und Elend fort. Warum das alles?"

Darwin ſelbſt glaubte noch an das Daſein Gottes und wagte die Unſterblichkeit der Seele nicht offen anzutaſten. Aber er wagte auch

eine bejahende Antwort nicht zu geben, wie ſie das Chriſtentum gibt. Selbſt das unglücklichſte Leben iſt eine Werkſtätte wertvoller, heroiſcher, ſittlicher Entſcheidung für das Jenſeits. Darwin antwortet deshalb: „Warum das? Ich weiß es nicht! Das Mitleid ſchadet ohne Zweifel dem Fortſchritt des Lebens. Aber unſere edlere Natur zwingt uns dazu."

Auch hier iſt alſo Nietzſche mit ſeinem gewaltigen Kampf gegen die Moral des Mitleids und der Liebe nur der Interpret Darwins. Neu iſt bei ihm weſentlich nur der Mut der Konſequenz, mit dem er entſchloſſen ausruft: Schadet die Nächſtenliebe dem Aufſtieg des Lebens, dann fort mit ihr aus der europäiſchen Kultur! Freie Bahn für die freie Ausleſe!

In einem Punkte aber iſt Nietzſche der konſequenteſte aller Darwiniſten, indem er das Prinzip der Ausleſe auch auf die höchſten geiſtigen Werte, ja auf das Problem der Wahrheit ſelbſt anwendet. In „Jenſeits von Gut und Böſe" will er unter darwiniſtiſchem Geſichtspunkte ſelbſt den Religionen einen gewiſſen Wert nicht abſprechen: „Der Philoſoph wird ſich der Religionen zu ſeinem Züchtungs- und Erziehungswerke bedienen. Der ausleſende, züchtende, immer ebenſowohl der zerſtörende als der ſchöpferiſche und geſtaltende Einfluß, welcher mit Hilfe der Religionen ausgeübt werden kann, iſt je nach der Art der Menſchen ein vielfacher und verſchiedener. Für die Starken, zum Befehlen Vorbereiteten und Vorbeſtimmten, in denen die Vernunft und Kunſt einer regierenden Raſſe leibhaft wird, iſt Religion ein Mittel mehr, um Widerſtände zu überwinden, um herrſchen zu können, als ein Band, das Herrſcher und Untertanen gemeinſam bindet und die Gewiſſen der letzteren, ihr Verborgenes und Innerlichſtes, das ſich gern dem Gehorſam entziehen möchte, den erſteren verrät und überantwortet. Insbeſondere gibt die Religion auch einem Teil der Beherrſchten Anleitung und Gelegenheit, ſich auf einſtmaliges Herrſchen und Befehlen vorzubereiten, jenen heraufkommenden ſtärkeren Klaſſen und Ständen nämlich, in denen durch glückliche Eheſitten die Kraft und Luſt des Willens, der Wille zur Selbſtbeherrſchung immer im Steigen iſt."

Um dieſe merkwürdigen Ausführungen zu verſtehen, muß man wohl beachten, daß Nietzſche unter den heraufkommenden Klaſſen keineswegs die Arbeiter verſteht. Denn mit einem wahren Paroxismus wendet er ſich gegen die Arbeiterbewegung: „Die Dummheit liegt darin, daß es eine Arbeiterfrage gibt. Über gewiſſe Dinge fragt man nicht." „Es geht dem europäiſchen Arbeiter viel zu gut." Man ſolle, nachdem man törichterweiſe die Sklaverei abgeſchafft, wenigſtens die Verfeinerung der höheren Bildung nicht in den Arbeiterſtand dringen laſſen. „Will man Sklaven, ſo iſt man ein Narr, wenn man ſie zu Herren erzieht." (VIII 153.)

Unter den glücklichen Eheſitten iſt nicht etwa moderne Libertinage, ſondern die ſtrengere Auffaſſung der Monogamie zu verſtehen, weil ja die Selbſtbeherrſchung durch ſie gezüchtet werden ſoll. Ein chriſtlicher Lichtſtrahl ſpielt wieder in Nietzſches Ideen herein. Denn mit Recht bemerkt Steiner gegen Carneri, daß die Monogamie mit dem Darwinismus unvereinbar ſei.

Noch merkwürdiger iſt gegenüber Nietzſches ſonſtigen Prinzipien ſeine Art, wie er den Züchtungswert der Religion für die kleinen Leute in

derſelben Schrift anerkennt: „Den gewöhnlichen Menſchen, den Allermeiſten, welche zum Dienen und zum allgemeinen Nutzen da ſind und nur inſofern daſein dürfen, gibt die Religion eine unſchätzbare Genügſamkeit mit ihrer Lage und Art, vielfachen Frieden des Herzens, eine Veredlung des Gehorſams, ein Glück und Leid mit ihresgleichen und etwas von Verklärung und Verſchönerung, etwas von Rechtfertigung des ganzen Alltags, der ganzen Niedrigkeit, der ganzen Halbtier-Armut ihrer Seele. Religion und religiöſe Bedeutſamkeit des Lebens legt Sonnenglanz auf ſolche immer geplagte Menſchen und macht ihnen ſelbſt den eigenen Anblick erträglich ... Vielleicht iſt am Chriſtentum und Buddhismus nichts ſo ehrwürdig wie ihre Kunſt, auch den Niedrigſten anzulehren, ſich durch Frömmigkeit in eine höhere Scheinordnung der Dinge zu ſtellen und damit das Genügen an der wirklichen Ordnung, innerhalb deren ſie hart genug leben — und gerade dieſe Härte tut not! — bei ſich feſtzuhalten. Zuletzt freilich, um ſolchen Religionen noch die ſchlimme Gegenrechnung zu machen und ihre unheimliche Gefährlichkeit ans Licht zu ſtellen, es bezahlt ſich immer teuer und fürchterlich, wenn Religionen nicht als Züchtungs- und Erziehungsmittel in der Hand des Philoſophen, ſondern von ſich aus und ſouverän walten, wenn ſie ſelbſt letzte Zwecke und nicht Mittel neben anderen Mitteln ſein wollen."

Während Nietzſche in ſeiner Jugend die Dogmen noch als „Symbole" der höheren Herzenswahrheiten gelten laſſen wollte, ſchreibt er ſchon in dem Buche „Menſchliches, Allzumenſchliches": „In unſere Zeit hineingeboren, würde Schopenhauer unmöglich vom sensus allegoricus der Religion haben reden können. Er würde vielmehr der Wahrheit die Ehre gegeben haben, wie er pflegte, mit den Worten: Noch nie hat eine Religion weder mittelbar noch unmittelbar, weder als Dogma noch als Gleichnis eine Wahrheit enthalten. Denn aus der Angſt und dem Bedürfnis iſt eine jede geboren, auf Irrgängen der Vernunft hat ſie ſich ins Daſein geſchlichen."

Allein wir ſind noch nicht am Ende. In der genannten Schrift betont Nietzſche, daß man die Irrtümer der Religion und die an ihre Stelle geſetzten Scheinbarkeiten der Metaphyſik „nicht glauben kann, wenn man die ſtrenge Methode der Wahrheit im Herzen und im Kopfe hat"; deshalb helfe gegenüber dem Ernſt des Lebens nur, den feierlichen Leichtſinn Horazens wenigſtens für die ſchlimmſten Stunden und Sonnenfinſterniſſe der Seele heraufzuſchwören. Denn mit dem Chriſtentum könne man ſich nach dem gegenwärtigen Stand der Erkenntnis ſchlechterdings nicht mehr einlaſſen, ohne ſein intellektuelles Gewiſſen heillos zu beſchmutzen.

Aber wie ſteht es mit dieſem intellektuellen Gewiſſen, mit dieſer ſtrengen Methode der Wahrheit im Kopfe und im Herzen, wenn es keine Wahrheit gibt? Und dieſe Konſequenz hat Nietzſche aus dem Darwinismus gezogen und hat das Verdienſt, daß er als einziger dieſe letzte Konſequenz klar enthüllt hat.

Sehr bezeichnend ruft Nietzſche in der Genealogie der Moral aus: „Das ſind lange noch keine freien Geiſter. Denn ſie glauben noch an

die Wahrheit." Sein „freies Schweben über den herkömmlichen Schätzungen der Dinge," sagt ein Kritiker mit Recht, „ließ ihn auch über die Wahrheit hinausschweben."

„Auf leidenschaftliche Geister wirkt ein Blick durch das Tor der Wissenschaft wie der Zauber aller Zauber. So heftig ist die Begierde nach dem Glück der Erkennenden. Geht es auch nicht durch alle Sinne, dieser Ton der süßen Lockung, mit dem die Wissenschaft ihre frohe Botschaft verkündet hat? In hundert Worten und im hundert ersten und schönsten: Laß den Wahn schwinden!"

In „Jenseits von Gut und Böse" zieht er die letzte Folge aus dem Darwinismus, daß das ganze Erkennen illusionistisch ist: „Hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher geredet, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben. Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen das Urteil. Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, vielleicht gar artzüchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile uns die unentbehrlichsten sind." „Derjenige Glaube siegte, erhielt sich, bei dem das Fortbestehen möglich wurde. Nicht der am meisten wahre, sondern der am meisten nützliche Glaube. Der Irrtum Vater des Lebendigen! Wenn wir alles Notwendige in unserer gegenwärtigen Denkweise feststellen, so haben wir nichts für das Wahre an sich bewiesen, sondern nur für das Wahre für uns d. h. das Dasein uns Ermöglichende auf Grund der Erfahrung, und der Prozeß ist so alt, daß Umdenken unmöglich ist. Alles a priori gehört hieher! Leben ist die Bedingung des Erkennens, Irren die Bedingung des Lebens, und zwar im tiefsten Grunde irren! Um des Erkennens willen das Leben lieben und fördern, um des Lebens willen das Irren, Wähnen lieben und fördern; dem Dasein eine ästhetische Bedeutung geben; unseren Geschmack an ihm mehren, ist die Grundbedingung aller Leidenschaft der Erkenntnis."

„Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit," ist Nietzsches Grundsatz. In der Kunst aber heiligt sich die Lüge, der Wille zur Täuschung (IV 472). Die ganze Immoralität des Künstlers will deshalb Nietzsche erobern für seinen Stoff, die Menschheit — das sei die „Moral des Schaffenden."

Wie für Schopenhauer ist für Nietzsche die Irrtümlichkeit der Welt das Sicherste und Festeste, dessen unser Auge noch habhaft werden kann; die Welt ist der Sonnenglanz auf dem Sande, den der Wanderer von ferne für Wasser hält: „Die höchste Wohlfahrt des Menschen liegt in Illusionen. Wenn man den Glauben hat, so kann man die Wahrheit entbehren. Das Leben braucht Illusionen, das heißt für Wahrheiten gehaltene Unwahrheiten." „Was zwingt uns überhaupt zur Annahme, daß es einen wesenhaften Gegensatz von wahr und falsch gibt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen, und gleichsam hellere und dunklere Gesamttöne des Scheins, verschiedene Valeurs, um die Sprache der Maler zu reden?"

So ist Nietzsches Gedankenwelt nichts anderes als der mit allen Reizen einer blendenden Stilkunst auf die Bühne geführte Darwin. Freilich hat Nietzsche auch gegen Darwin den tötlichen Streich geführt mit seinem Ge-

danken der ewigen Wiederkunft aller Dinge. Denn dieſe allein und nicht ein ewiger Fortſchritt könnte das Ergebnis ſein, wenn der Zufall die Welt regiert. Deshalb heißt es in der Morgenröte — nach all den Dithyramben auf den Übermenſchen: „Wie hoch auch die Menſchheit ſich entwickelt haben möge, es gibt für ſie keinen Übergang in eine höhere Ordnung.“ Und im Antichriſt heißt es kurz und bündig: „Der Menſch iſt ein Ende.“

Aber freilich auch der Gedanke, den er damit halb bewußt an Stelle des darwiniſtiſchen ſetzen wollte, der ihn mit der Seligkeit berauſchte, ſeine Hand auf Jahrtauſende zu drücken wie auf Wachs; mit dem er die Geſchichte der Menſchheit in zwei Hälften ſpalten wollte; der Gedanke, von dem er wieder darwiniſtiſch meinte, die ihn nicht ertragen könnten, würden ausſterben — der Wiederkunftsgedanke war ein Wahn. „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unſer Leben! ſo meinte er, dieſer Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche nach einem anderen Leben hinblicken lehrten.“ Selbſt wenn der Gedanke nicht wahr wäre, „ſchon die Möglichkeit kann uns erſchüttern und umgeſtalten!“ „Dein Leben, dein ewiges Leben ſo leben, daß du wünſchen mußt, wieder zu leben, iſt unſere Aufgabe.“

Solche Ideen muß man praktiſch bewerten. Wird ſchon jemand einen Fußtritt getan haben aus dem Motiv, daß dieſer Tritt in alle Ewigkeit wiederkehren werde? Niemals! Nietzſche widerlegt ſich ſelbſt: „Sind nicht ſolchermaßen faſt alle Dinge verknotet, daß dieſer Augenblick alle kommenden Dinge nach ſich zieht? Alſo — ſich ſelber auch?“

Nietzſche bedenkt nicht, daß, wenn dieſe feſte Verknotung der Dinge der Grund der ewigen Wiederkunft iſt, dann darin kein Platz für die ſittliche Freiheit iſt. Wenn alles wiederkommt, iſt auch alles ſchon unendlich oft dageweſen und iſt es deshalb nicht möglich, durch freie Entſcheidung dem Augenblick das Abbild der Ewigkeit aufzudrücken. Vielmehr ſchließt dieſer Gedanke jedes ſittliche Motiv aus. Der Ewigkeitsgedanke iſt nur ein Nachhall des chriſtlichen Jenſeitsglaubens.

Noch in einem anderen entſcheidenden Punkte hat Nietzſche Darwins Ideen zu Ende gedacht, in der Auffaſſung des Staates. So weit treibt er den Gedanken der Ausleſe, daß ihm ein Volk nur ein Umſchweif der Natur iſt, um ſechs oder ſieben große Menſchen zu erzeugen. Vom Staate ſelbſt ſagt er:

„Alſo ſprach Zarathuſtra:

Staat was iſt das? Wohlan jetzt tut mir die Ohren auf; denn jetzt ſage ich euch mein Wort vom Tode der Völker.

Staat heißt das kälteſte aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch, und dieſe Lüge kriecht aus ſeinem Munde: Ich, der Staat, bin das Volk!

Wo es noch Volk gibt, da verſteht es den Staat nicht und haßt ihn als böſen Blick und Sünde an Sitten und Rechten.

. . . Der Staat lügt in allen Zungen des Guten und Böſen, und was er auch redet — er lügt; und was er auch hat, geſtohlen hat ers.

Falſch iſt alles an ihm. Mit geſtohlenen Zähnen beißt er, der Biſſige. Falſch ſind ſelbſt ſeine Eingeweide . . .

Viel zu viele werden geboren. Für die Überflüſſigen ward der Staat erfunden.

Seht mir doch, wie er ſie an ſich lockt, die Viel-zu-Vielen! Wie er ſie ſchlingt und kaut und wiederkäut!

„Auf der Erde iſt nichts Größeres als ich. Der ordnende Finger bin ich Gottes!“ Alſo brüllt das Untier. Und nicht nur Langgeohrte und Kurzgeäugte ſinken in die Knie!

Ach auch in euch, ihr großen Seelen, raunt er ſeine düſteren Lügen!

Ja auch euch errät er, ihr Beſieger des alten Gottes! Müde wurdet ihr vom Kampfe, und nun dient eure Müdigkeit noch dem neuen Götzen . . .

Ja ein Höllenkunſtſtück ward im Staat erfunden, ein Pferd des Todes, klirrend im Putz göttlicher Ehren! . . .

Staat nenne ichs, wo alle Giftmiſcher ſind, gute und ſchlimme; Staat, wo der langſame Selbſtmord Aller das Leben heißt.

Seht mir doch dieſe Überflüſſigen! Sie ſtehlen ſich die Werke der Erfinder und die Schätze der Weiſen. Bildung nennen ſie ihren Diebſtahl . . .

Seht ſie klettern, dieſe geſchwinden Affen, ſie klettern über einander hinweg und zerren ſich alſo in den Schlamm und in die Tiefe.

Hin zum Throne wollen ſie alle, ihr Wahnſinn iſt es, als ob das Glück auf dem Throne ſäße.

Oft ſitzt der Schlamm auf dem Thron, und oft auch der Thron auf dem Schlamme.

Wahnſinnige ſind ſie mir alle und kletternde Affen und Überheiße. Übel riecht mir ihr Götze, das kalte Untier: übel riechen ſie mir alle zuſammen, dieſe Götzendiener.

Meine Brüder, wollt ihr denn erſticken im Dunſte ihrer Mäuler und Begierden? Lieber zerbrecht doch die Fenſter und ſpringt ins Freie!

Geht doch dem ſchlechten Geruch aus dem Wege! Geht fort vom Dampfe dieſer Menſchenopfer! . . .

Dort wo der Staat aufhört, da beginnt erſt der Menſch, der nicht überflüſſig iſt, . . . dort wo der Staat aufhört, ſo ſeht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen, und die Brücken des Übermenſchen? —

Alſo ſprach Zarathuſtra.“ (VI 69 ff.).

Nicht als ob Nietzſche eine freiere Form des Staates gewünſcht hätte. Rußland, der deſpotiſche Sklavenſtaat Alexanders II, iſt ihm „die einzige Macht, die noch etwas verſprechen kann.“ (VIII 151).

Die kletternden Affen ſind es, die ihm den Staat verleiden d. h. die Staatsgrundidee, welche den Sklaven dem Herrenmenſchen gleichſtellt. Darum eifert er gegen die allgemeine Bildung („Sie ſtehlen ſich die Werke der Erfinder und die Schätze der Weiſen“). Die Gerechtigkeit, das Fundament der chriſtlichen Staaten, haßt Nietzſche, weil ſolche Nivellierung den Aufſtieg des Übermenſchen hindert, der nach darwiniſtiſchen Prinzipien nur auf den Schultern von Millionen Sklaven in die Höhe ſteigen kann.

Nietzſche, das iſt unſer Ergebnis, iſt das letzte Wort des Idealismus. Mit dieſem hat er eines bis zuletzt feſtgehalten: den illuſioniſtiſchen Charakter der Welt als Vorſtellung. Aber während er mit dem Enthuſiasmus des Idealismus für die reine Erkenntnis begonnen, im Glück des Erkennens die Dreifaltigkeit der Freude gefeiert hatte; während er ausgerufen hatte: „Dem Lichte zu – deine letzte Bewegung; ein Jauchzen der Erkenntnis – dein letzter Laut!“ iſt ihm ſpäter auch dieſes Ideal zerbrochen. Die Erkenntnis iſt ihm ein Schleichweg zum Nichts, die (idealiſtiſche) Philoſophie eine nihiliſtiſche Bewegung, die Wahrheit ſelbſt ein Wahn. Er hatte erreicht, was er wollte, das Ideal aus all ſeinen Schlupfwinkeln zu vertreiben: „Das Ideal wird nicht widerlegt; es erfriert.“

Zarathuſtras Worte trafen jetzt auf Nietzſche zu: „Habe ich noch ein Ziel, einen Hafen, nach dem mein Segel läuft? Was blieb mir noch zurück? Ein Herz, müde und frech; ein unſteter Wille, Flatterflügel, ein gebrochenes Rückgrat! Deine Gefahr iſt keine kleine, du freier Geiſt und Wanderer. Du haſt das Ziel verloren; darum haſt du auch den Weg verloren!“

11. Charles Darwin und die Theologie.[1]

Heute ſind es 334 Jahre ſeit dem denkwürdigen Tage, da Kaiſer Maximilian II. durch Dekret aus Prag unſerer Alma Julia feierlich die Rechte und Privilegien einer deutſchen Univerſität verliehen hat. Fürſtbiſchof Julius Echter von Mespelbrunn, der größte Sohn des Frankenlandes und einer der edelſten und weitblickendſten Männer der deutſchen Geſchichte, deſſen Bild mit Recht in der Walhalla thront, hat damit im Herzen eines hochbegabten deutſchen Stammes eine Kulturſtätte errichtet, welche ſeinen Namen den fernſten Zeiten verkünden wird.

---

[1]) Rektoratsrede zum 327. Stiftungsfeſte der Univerſität Würzburg am 11. Mai 1909. Seitdem dieſe Rede gehalten wurde, ſind zwei hervorragende katholiſche Forſcher, Erich Wasmann S. J. und Hugo Obermeier, bis zum Kriege Profeſſor am paläontologiſchen Inſtitut zu Paris, für die leibliche Abſtammung des Menſchen aus niedrigeren Arten eingetreten, natürlich unter voller Wahrung des dogmatiſchen Standpunktes. Es kann nicht in meiner Abſicht liegen, zu dieſer Frage Stellung zu nehmen. Meine Abhandlung hatte ſich zum einzigen Ziele geſetzt, bei einem Anlaß, wo noch die anderen Fakultäten und ſpeziell die Mediziner auf den Theologen hören, in möglichſt weitherziger Weiſe die Stellung unſeres Glaubens zum Entwicklungsgedanken darzulegen. In welchem Grade auch ſolche Gelehrte, welche nicht Darwiniſten ſind, von dem Entwicklungsgedanken und der Größe der Leiſtung Darwins begeiſtert ſind, hatte drei Jahre vor mir an derſelben Stelle der berühmte Zoologe Theodor Boveri dargelegt in ſeiner Rektoratsrede „Die Organismen als hiſtoriſche Weſen“, welche mit den Worten ſchloß: „Wie wir uns auch die niederſten Stufen organiſcher Gebilde ausgeſtattet denken, an einem können wir nicht zweifeln, daß aus dem, was ſie in ſich trugen, unter der natürlichen Einwirkung einer ſich immer mehr komplizierenden Umgebung all die Wunderwerke der Tier- und Pflanzenwelt entſtanden ſind, Spiegeln gleichend, in denen ſich die Außenwelt abbildet,

Allein, was hat der Strom der Zeit aus ſeiner koſtbaren Stiftung gemacht? Als Julius den Keim in die Erde ſenkte, aus dem in dreieinhalb Jahrhunderten der mächtige Baum ſich entwickelte, da war die Theologie noch die mächtigſte Pulsader im Geiſtesleben der abendländiſchen Völker; nur in ſchwachen Anfängen lagerten an ihrer Seite die übrigen Disziplinen. Aber ſchon in ihrer Geburt war Alma Julia das Kind einer neuen Zeit. Eben hatte Kopernikus den Blick der Menſchheit in unermeßliche Fernen des Weltalls erweitert, und in dem Augenblick, da unſere Univerſität gegründet wurde, ſah ſich die Theologie in einen Entſcheidungskampf, einen der größten und folgenſchwerſten ihrer Geſchichte, geſtellt. Es ſchien, wie im 19. Jahrhundert Feuerbach es blasphemiſch ausdrückte, da in überwältigender Majeſtät der Tempel der Natur ſich öffnete, für den alten Gott Wohnungsnot eingetreten zu ſein. Und doch brauchte es noch drei Jahrhunderte, bis das neue Weltbild in ſeinen Konſequenzen ſich auswirkte, und Alma Julia hat den gewaltigen Geiſtesſchritten der Zeit nicht müßig zugeſehen. Zum Blick ins unendlich Große kam der ins unendlich Kleine, zum Teleskop das Mikroskop, zur Unermeßlichkeit des Raumes kam die Unermeßlichkeit der Zeit.

Während der alten Weltanſchauung die Sterne als unveränderlich, weil aus unvergänglichem Stoff, der ſogenannten quinta essentia, erbaut, galten, entdeckte die neuere Wiſſenſchaft in der Tiefe des Himmelsraumes

bis zu jenem bewußten Spiegel unſeres menſchlichen Verſtandes, der über ſich ſelbſt und ſeine Herkunft reflektiert." Der inzwiſchen verſtorbene Gelehrte ſtieß ſich nur daran, daß die Theologie gegen die Abſtammung des menſchlichen Geiſtes und der Entwicklung ſich ſperren wolle. Ich verwies darauf, daß auch nach Ariſtoteles der Menſch den unſterblichen Teil ſeiner Seele durch ein unmittelbares Eingreifen der ſchöpferiſchen Kraft Gottes bei ſeiner Erzeugung empfange (Nikomachiſche Ethik 8, 14, Erzeugung der Tiere 2, 3, Von der Seele 5 und 7). Unterdeſſen hat Franz Brentano dieſe Auffaſſung gegen Zeller ſiegreich verteidigt in ſeiner letzten, tief ſchürfenden Arbeit: „Ariſtoteles' Lehre vom Urſprung des menſchlichen Geiſtes.".

Ein neuerer gläubiger Forſcher, E. v. Cyon, der berühmte Phyſiologe, welcher 45 Jahre ſeines Lebens der Experimentalforſchung geweiht und große Entdeckungen gemacht hat, ſagt, es gelte jetzt der geiſtigen Anarchie Einhalt zu tun, welche durch die kurzen Triumphe des Darwinismns gefördert wurde und die Menſchheit mit dem Verſinken in die wildeſte Barbarei bedrohe. Er faßt ſein Urteil dahin zuſammen: „Von Darwins Theorien werden nur die zahlreichen bewundernswerten, bienenfleißig zuſammengetragenen Beobachtungen aus Tier- und Pflanzenleben fortdauern. Sein Hauptgedanke, die natürliche Zuchtwahl, war ein böſer Irrtum. Die Beſeitigung des Wortes Evolution und deſſen Erſatz durch das Wort Entwicklung wird ſich über kurz oder lang allen vorurteilsfrei Denkenden aufdrängen. Aus allen neueren Forſchungen, die ſich an G. Mendels Unterſuchungen anſchloſſen, ergibt ſich, daß von einer fortlaufenden Umwandlung der organiſchen Formen nicht mehr geſprochen werden darf. Neue Varietäten ſcheinen ſich vielmehr durch plötzliche Sprünge zu bilden. Gelehrte wie de Vries verſuchen, für Evolution das ſehr alte Wort Mutation in die Biologie einzuführen. Thomas von Aquino hat es ſchon häufig in ſeiner jetzigen Bedeutung angewandt, . . . Jahrhunderte zahlloſer Experimente und Beobachtungen über die Lebens- und Wachstumsbedingungen der Zellen wie über Vererbung und Züchtung künſtlicher Varietäten werden vergehen, bevor eine Entwicklungsgeſchichte der Arten in wirklich wiſſenſchaftlicher Weiſe geſchrieben werden kann. Vor allem aber wird die Entwicklungsgeſchichte Jahrzehnte ſchwerer und ununterbrochener Arbeit zu verrichten haben, um die zahlloſen Verſtöße gegen Tatſachen und Prinzipien, welche Darwin begangen hat, zu widerlegen und auszumerzen." (Pſychologie der großen Naturforſcher. Autoriſierte deutſche Ausgabe 44 f.).

gewaltige Bewegung und unglaubliche Tätigkeit, Lichtveränderungen, Gaseruptionen, aus denen neue Sonnensysteme entstehen, ein uferloses Meer von wunderbaren Lebensprozessen, deren Kunde erst nach Jahrhunderten zu uns gelangt, obwohl ihr Eilbote, das Licht, 42000 Meilen in der Sekunde zurücklegt.

Dazu öffnete der bis dahin verschlossene Erdball seine Archive und schien eine andere Schöpfungsgeschichte zu erzählen als Bibel und Theologie. Darüber erschrak die Theologie, und einige, nicht die schlechtesten ihrer Vertreter, welche ängstlich vom Buchstaben der biblischen Schöpfungstage nicht lassen wollten, meinten, die in die Eingeweide der Erde eingebetteten fossilen Welten seien Überreste einer großartigen Verbrechertätigkeit des Teufels in der Urwelt; die abgefallenen Engel hätten die göttliche Schöpfung verwüstet, die organische Welt getötet, die ersten Schöpfungen Gottes entweiht und durch teuflischen Spuk die greulich häßlichen Urweltsgeburten im Schoße der Erde erzeugt. Man sollte diesen Theologen ihre naive Erschrockenheit nicht so übel anrechnen. Wie von jeher das Schifflein der Theologie nicht mit den eigenen, sondern mit entlehnten Dogmen der anderen Wissenschaften am schwersten belastet war, so war es hier. Jene Theorien waren Reminiscenzen an die Kindheitstage der Geologie, wo Geister von der Gewalt eines Cuvier so ratlos vor den neuerschlossenen Archiven des Erdballs standen, daß sie deren gewaltige Lettern nur durch Annahme furchtbarer Katastrophen, vulkanischer Ausbrüche und Wasserfluten entziffern zu können glaubten, bis die Schule Lyells die Einsicht errang, daß bei der Erdbildung keine anderen Kräfte wirksam waren als jene, die heute noch tätig sind, und die unsere scheinbar ruhige und träge Erdrinde als eine rast- und ruhelose Werkstätte ewiger Gesetze erscheinen lassen. Die gewaltigen Felsmassen der Alpen, welche bis dahin kein menschliches Denken anzurühren gewagt hatte, sie wurden nun zum Problem, und der forschende Geist ging den Wegen nach, auf welchen diese Höhen aus dem Meeresboden sich emporgehoben hatten, um in ewigem Kreislauf wieder in die Tiefen zurückzukehren.

Man hatte die zwei Hebel entdeckt, mit welchen die Natur ihre großen Werke schafft: unendlich lange Zeiträume und unermeßlich kleine Schritte. Hatte sich der Geist so an Hohes gewagt, so wollte er vor dem Höchsten nicht stehen bleiben. Fester noch als die Alpenketten standen für das alte Denken die Formen, in denen das Feinste und Wunderbarste in der Natur, das Leben, sich auswirkt. Diese Formen, die schon das älteste Buch der Bibel Arten nennt, hatte Aristoteles, der größte Denker des Altertums, für so fest gefügt gefunden, daß er sie als ewig erklärte. Auch diese geheimnisvollen Wesen sollte der moderne Geist in Fluß bringen. Es war wie ein Zauberwort, das Steine lebendig macht und umherwandeln läßt. Das still aufwachsende Bild der Pflanze, wie die beweglich fortschreitende Gestalt des Tieres erschienen nicht mehr als feste Substrate, um welche die übrige Natur als fremdes, formloses Chaos ausgebreitet wäre, sondern das reiche Spiel des Lebens erschien beweglich wie der farbige Glanz des Regenbogens über einem rastlos veränderlichen Untergrunde.

Der Mann, an dessen Namen für immer diese ohne Zweifel ewig denkwürdige, geistige Bewegung sich knüpfen wird, ist Charles Darwin; er wurde vor 100 Jahren geboren, und im November dieses Jahres werden es 50 Jahre, daß sein Werk über die Entstehung der Arten in die Welt ging. Kein anderes naturwissenschaftliches Werk hat jemals mit solcher Gewalt in die Gedankenwelt der Zeit eingegriffen, hat so tief alle Lebensfragen der Menschheit aufgewühlt und nicht zuletzt die vitalsten Interessen der Theologie so sehr in seine Kreise gezogen, wie dieses. Ich darf deshalb wohl der Zustimmung des illustren Kreises, in dessen Mitte zu sprechen ich die Ehre habe, sicher sein, wenn ich als Thema meiner Erörterung wähle: Darwin und die Theologie. Obwohl für mich als Theologen dabei selbstverständlich alle naturwissenschaftlichen Fachfragen ausscheiden, kann ich doch in dieser knappen akademischen Stunde die einschlägigen theologischen Probleme nur in der Vogelperspektive an Ihrem Geiste vorüberziehen lassen.

Wenn in diesem Jahre die ganze Kulturwelt zum Grabe Darwins im britischen Pantheon in der Westminsterabtei pilgert, und wenn auch unsere Universität zur großen Jubiläumsfeier an der Universität Cambridge einen Vertreter entsendet, wird da die Theologie Anlaß haben, Steine nach dem Grabe zu werfen, an welchem die Wissenschaft den Lorbeer niederlegt?

Vor einem wird die Theologie vor allem sich zu hüten haben: wenn wir heute auf die Differenzierung und Verzweigung der Schule Darwins sehen, so bietet sich uns ein Bild heftigen Kampfes von einander ausschließenden Prinzipien: Mechanisten und Vitalisten, Monophyleten und Polyphyleten, Präformatianer und Epigenetiker stehen einander innerhalb des allgemeinen Rahmens der Deszendenzlehre gegenüber, und wenn man im engsten Sinne von Darwinismus spricht, nämlich von der Ansicht Darwins über die treibenden Faktoren der Entwicklung, so herrscht hier schon ein wirres Chaos über die Frage, ob der Kampf ums Dasein in der aufsteigenden Linie der Lebensentwicklung alles oder einiges oder nichts sei, ob ihm eine entscheidende oder untergeordnete oder gleichgültige oder gar eine feindliche, hemmende Rolle in der Entwicklung zufällt, ob er, mit Hartmann zu sprechen, das Triebwerk selbst sei, oder bloß Sperrklinke am Zahnrad der Entwicklung, Koppelung der vielen, nebeneinander herlaufenden Triebwerke der korrelativen Entwicklung.

Nichts wäre für die Theologie verhängnisvoller, als ein bequemer Rückzug auf das gefährliche Wort vom Sterbelager des Darwinismus. So sehr auch besonders für die populäre Auffassung gerade die engere Lehre Darwins von der Selektion zum Ausfalltor gegen die Theologie geworden ist, so zeigt doch eine reifere Erwägung der Situation, daß die Entscheidung für das theologische Denken gar nicht an dem Schicksal der Zuchtwahllehre liegt, und daß die von der heutigen Forschung allgemein erkannte Einseitigkeit, mit der Darwin die äußeren Faktoren der Entwicklung betonte, nur der bei allen großen, geistigen Umwälzungen einsetzende Hebel war, um das neue Problem, den Entwicklungsgedanken, auf die Höhe des Menschheitsinteresses und mitten hinein in das Feuer des verzehrenden, aber auch läuternden, wissenschaft-

lichen Kampfes zu ſtellen. Nicht erſt die Darwinſche Selektionslehre enthält die ſcharfe Spitze des theologiſchen Problems, ſondern ſchon die durch die Entwicklungslehre in ihrer allgemeinſten Form in Umſatz gebrachten Gedankenkomplexe haben, wie Reiſchle richtig ſagt, die moderne Welt in Widerſpruch gegen alle traditionellen Grundlagen der Theologie gebracht, in Widerſpruch gegen die Gründung des chriſtlichen Glaubens auf eine geſchichtliche Perſon, die doch nur relative Bedeutung als Entwicklungsglied haben könne, in Widerſpruch gegen die Überhebung Gottes über dieſe Welt, die doch in ſich ſelbſt alle Lebens- und Entwicklungskraft trage, in Widerſpruch gegen die chriſtlichen Gedanken von Freiheit und Schuld, die doch angeſichts der Notwendigkeit der Entwicklung nicht beſtehen könnten, in Widerſpruch gegen die Allgemeingültigkeit des chriſtlichen Lebensideals, das doch im Laufe der Entwicklung überholt werden müſſe und zum Teil ſchon überholt ſei, in Widerſpruch gegen die chriſtliche Hoffnung, die es lernen müſſe, den Traum einer jenſeitigen Vollendung mit der unabſehbaren Perſpektive einer zeitlichen Entwicklung zu vertauſchen.

Nicht auf dem Felde, auf dem die heiße, wiſſenſchaftliche Schlacht tobt, liegt für die Theologie die Entſcheidung, ſondern auf jenem äußerlich viel kleineren Gebiete, auf welchem die divergierendſten Abzweigungen der Schule Darwins als auf der geſicherten Domäne der Forſchung wenigſtens ſtillſchweigend einig ſind. Jene Fragen, welche die Theologie zu angeſtrengteſter Arbeit auf ihrem eigenſten Gebiete drängen, ſind unabhängig von dem Probleme, ob die Entwicklung ſtill und kontinuierlich fließt, wie der den Stein höhlende Tropfen, oder ob ſie ſprungweiſe voraneilt durch relativ plötzliche Umlagerung des biologiſchen und morphologiſchen Gleichgewichtes gleich den Bildern des Kaleidoſkops, die ein Stoß zu ganz neuem Farbenſpiele bringt; ob die Natur ein Sieb iſt, durch welches rein paſſiv die Millionen Sandkörnlein des Weltbaues geworfen werden, oder ob ſie im Sinne eines Teiles der Schule Wundts jener unendlich verſchlungene Freiſtaat iſt, in welchem alles Leben von innen ausſtrahlt, in welchem unzählbare beſeelte Atome die kleinen Mechaniker ſind, die zuerſt das Wunderwerk der Zelle in ihrem Kopfe ausdachten und nach immanenten Zweckmäßigkeiten entſtehen ließen. Die theologiſchen Fragen hängen vielmehr an dem Entwicklungsproblem in ſeiner allgemeinſten Faſſung; ſie drängen ſich zuſammen in die Grundfrage: wenn alles fließt, nicht bloß im großen Himmelsraume, ſondern auch in dem kleinſten Atome eines menſchlichen Phyſikers, welches einem Weſen mit unendlich verfeinerten Sinnesorganen ſelbſt wieder erſcheinen müßte wie ein Fixſternſyſtem mit zahlloſen Einzelkörpern; wenn der Menſch, der ſich bisher für die Krone der Schöpfung hielt, hineingezogen iſt in den unendlichen Fluß der Dinge, wie ſteht es dann mit jenen unveränderlichen Ewigkeitswerten, welche jede Religion und Theologie zu ihrer erſten Vorausſetzung hat?

Wie hat alſo die Theologie mit dem Entwicklungsgedanken als ſolchem ſich abzufinden? Sie darf, ſo lautet die zunächſt einleuchtende, negative Antwort, keinesfalls den wohlwollenden Rat befolgen, den Virchow ihr gegeben hat, welcher die leeren Plätze der Erkenntnis dem Glauben über-

laſſen wollte, um ſich darauf nach Maß und Beſcheidenheit anzuſiedeln. Das hieße, wie R. Otto geiſtvoll bemerkt hat, in den ſonſt zugefrorenen Teich ein paar Öffnungen für die Enten des Glaubens ſchlagen, was zur Folge hätte, daß, wenn der weitere Fortſchritt des Forſchens früher oder ſpäter jene Lücken ſchließen würde, die Theologie erſt recht gründlich aufs Trockene geſetzt wäre. Vielmehr braucht die Theologie eine prinzipielle Anerkennung des Entwicklungsgedankens nicht zu ſcheuen. Wenn von dieſer Stelle aus vor drei Jahren von berufener Seite geſagt worden iſt, daß heute der Entwicklungsgedanke zum Gemeingut der Wiſſenſchaft geworden iſt, ſo wird die Theologie vor dieſem Forſchungsreſultate nicht ängſtlich ſich abſperren.

Und wenn ebenda geſagt worden iſt, daß das Entwicklungsproblem im einzelnen ein ſo ungeheuer ſchwieriges iſt, daß man nach 100 Jahren vielleicht lächeln werde über die Kühnheit, mit der unſere Zeit Theorien der Anpaſſung aufgeſtellt hat trotz ihrer winzigen Einſicht in das Weſen des Lebendigen, ſo ergibt ſich als grundſätzliche Stellung für die Theologie, welche ſie niemals außer Acht laſſen darf, daß ſie weder den Beruf noch die Mittel hat, in dieſe gewaltige innere Arbeit der Naturwiſſenſchaft ſich zu miſchen, zumal die Wiſſenſchaft heute mit Recht ſich rühmt, daß die letzten 50 Jahre mehr von den Geheimniſſen der Natur zutage gefördert haben, als Jahrtauſende vorher es getan haben.

Die meiſten Mißverſtändniſſe über das Verhältnis von Theologie und Wiſſenſchaft wurzeln darin, daß der Begriff der Schöpfung nicht rein gefaßt wird. Darwin ſelbſt hat geſtanden, daß er ſogar in den Zuſtänden des äußerſten Schwankens niemals bei dem Atheismus ſich beruhigen zu können geglaubt habe. Wenn er in ſeinem Briefe an Hooker 1863 erklärte, er habe unter „erſchaffen“ nur verſtanden „erſchienen infolge eines gänzlich unbekannten Prozeſſes“, ſo bezieht ſich das nicht auf das Verhältnis Gottes zum Weltanfang überhaupt, ſondern auf den Urſprung des Lebens. Dagegen betrachtete er es als ſein Verdienſt, daß er den Schöpfungsbegriff für die einzelnen Arten entbehrlich gemacht habe. Strauß hat dies dahin überſetzt, daß Darwin das Wunder aus der Natur beſeitigt und einer rein kauſalen oder vielmehr mechaniſchen Erklärung und damit einem wiſſenſchaftlichen Verſtändnis des Naturgeſchehens Bahn gebrochen habe. Allein die tiefere theologiſche Auffaſſung der Welt iſt in keinem ihrer klaſſiſchen Vertreter einer durchaus kauſalen Erklärung des ganzen Weltgeſchehens jemals im Wege geſtanden. Thomas von Aquin legt großen Wert darauf, daß die Schöpfung von den Werken der Natur zwar vorausgeſetzt, keineswegs aber ihnen beigemiſcht erſcheint als ein ſie begleitendes Element. Ohne eine Ahnung von dem modernen Entwicklungsproblem hat Suarez in ſeinem Buche über das Sechstagewerk (2, 10 und 11) das weittragende Prinzip aufgeſtellt: „Nur das hat Gott unmittelbar geſchaffen, was ohne ſein unmittelbares Eingreifen in der Natur ſeiner Art nach nicht entſtehen konnte. Es iſt angemeſſen und entſpricht mehr der Vollkommenheit des Alls, wenn das, was durch geſchöpfliche Urſachen entſtehen konnte, in der Tat durch ſie entſtand.“

Beſonders iſt es ein Kirchenlehrer geweſen, der mit einer genialen Intuition, wie in einem Geiſtesblitze, als hätte er die ganze moderne Ent-

wicklungslehre bereits vor sich, $1^1/_2$ Jahrtausende vor der wissenschaftlichen Aufrollung der Probleme der Theologie weite Perspektiven eröffnet hat: Augustinus. Zwar sind seine Gedanken nicht Gemeingut der Theologie geworden; allein sie wurden in der Hochscholastik stets mit Achtung genannt. Nur zwei Dinge sind nach Augustin geschaffen: Die reinen Geister und die Materie mit ihren Kräften und Gesetzen. Aus letzterer, deren spekulative Erfassung er zu den höchsten geistigen Errungenschaften seines Lebens rechnet, hat sich wie aus einem wunderbaren Samenkorn die ganze Pracht des sichtbaren Kosmos ohne weiteren Schöpfungsakt entwickelt. Die Schöpfungstage der Genesis sind ihm nicht Zeiträume von 24 Stunden, auch nicht etwa im Sinne späterer Konkordanztheorien bestimmte Zeiträume von größerer Dauer, sondern ideale Gesichtspunkte menschlicher Betrachtung. In tiefen Anklängen an die platonische Ideenlehre wird die biblische Darstellung der Tage in Beziehung zur Erkenntnis der Engel gesetzt. Abend und Morgen des Schöpfungsberichtes z. B. sind nicht zeitlich zu verstehen, sondern nur als Momente der von dem Lichtgrunde der Gottheit abgewendeten oder zu ihm zurückführenden Erkenntnis. „Die Wissenschaft der Kreatur dunkelt gewissermaßen abendlich, wenn sie der Wissenschaft des Schöpfers verglichen wird, leuchtet aber und wird zu einem Morgen, wenn sie zum Lobe des Schöpfers verwendet und seiner Ideen teilhaftig wird." Auf Grund dieser Auffassung der biblischen Schöpfungstage scheidet Augustinus scharf die Erschaffung der Welt von ihrer Entwicklung. Zu letzterer bedarf es eines Schöpfungswerkes, einer creatio iterata, nicht mehr. Sie fällt in den Schöpfungssabbath. Was Gott geschaffen hat, ist nur „veluti semen coeli et terrae". Während die übrigen Schrifterklärer vor und nach Augustin die Schöpfung so verstanden, daß durch dieselbe die Pflanzen und Tiere in ihrem tatsächlichen Sein und ihrer Vollendung erschaffen wurden, hält Augustinus in der zweiten Periode seines literarischen Schaffens, welche hier allein in Betracht kommt, zähe daran fest, daß sie nur der verursachenden Kraft nach im Sechstagewerk d. h. in einem Augenblicke geschaffen worden seien, insofern die Elemente die Kraft empfingen, alles im Verlaufe der Zeit in natürlicher Entwicklung hervorzubringen. „Zusammen, unentwickelt hat Gott die Jahrhunderte geschaffen." Daß die Organismenwelt nur der Anlage nach von Gott geschaffen wurde, daß die anorganische Materie die Kraft erhielt, sie zu ihrer Zeit hervorzubringen, daß die lebloſe Natur so die innere Grundlage der lebendigen ist, betont Augustin unausgesetzt.

Wer Augustins geistvolle Schrift De genesi ad literam liest, glaubt moderne Entwickelungsgedanken anklingen zu hören. Man ist einen Augenblick versucht, die augustinischen Ausdrücke rationes seminales, causales, primordiales, potentiales, originales mit den Dominanten Reinkes oder gar mit Weismanns Iden und Determinanten zu übersetzen. Das trifft nun allerdings nicht zu. Von dem Entwicklungsgedanken Darwins, wonach die höheren Arten aus den niedrigen durch Variation deszendieren, findet sich bei Augustin keine Spur. Hat er auch seine Auffassung, welche so gerne den Weltanfang mit dem Samen vergleicht, wiederholt scharf abgegrenzt gegen jene beim damaligen Stande der Naturerkenntnis

naheliegende Theorie von der Einſchachtelung der Keime, wonach z. B. alle Hühner in den Eierſtöcken des erſten Huhnes prädelineiert geweſen wären, eine Theorie, welcher unſere Zeit vorwirft, daß noch Leibniz durch ſie die Forſchung um ein Jahrhundert aufgehalten habe, ſo findet ſich doch nirgends bei ihm eine Andeutung darüber, wie er ſich die Entwicklung der Organismenwelt aus der unorganiſchen Materie vorſtellt. Dagegen ſtimmt Auguſtin mit Leibniz überein in jenem großen Gedanken, welcher als das eigentliche Morgenrot der Entwicklungsidee am Beginn der neuen Zeit erſcheint, in der tiefen Einſicht, daß die Natur ein innig zuſammenhängender Lebensbaum iſt, in welchem nicht ein Stockwerk auf das andere geſetzt erſcheint, ſondern Ring an Ring ſich reiht, ohne Spalten, ohne Riſſe, in ununterbrochener Kette der Kontinuität, die Idee des Lebens höher und höher entfaltend, ein Gedanke, für deſſen Tragweite Leibniz ſein Jahrhundert noch als nicht reif genug erfand.

Ein ungeheuer weittragendes Prinzip war damit von Auguſtin in die Theologie eingeführt, welches für die moderne Entwicklungslehre Raum läßt. Dubois Reymond rühmt es mit Recht an Leibniz, daß er den Gedanken ſtrenger Kauſalität durch das ganze Naturgeſchehen gelten läßt; die Materie läßt er von Gott erſchaffen ſein, aber dabei läßt er ſie mit ihren Bewegungskräften ein für allemal ſo ausſtatten, daß es keines Stellens der Weltuhr mehr bedarf, damit ſie richtig gehe. Leibniz zweifelt nicht daran, daß materielle Teilchen mittelſt der ihnen zugeteilten geheimnisvollen Kräfte eine zweckmäßige Welt aufbauen konnten. Dubois meint deshalb, es ſchwinde jeder innere Unterſchied zwiſchen Leibniz und der modernen Entwicklungslehre vom Augenblick der Schöpfung an. In dieſem Augenblick —t befand ſich nach Leibniz die Schöpfung in eben demſelben Zuſtande wie nach der Entwicklungslehre in dieſem nämlichen Zeitpunkte — t.

Dasſelbe iſt aber auch bei Auguſtin der Fall. Auch er hält ſtets in ſeinen ſpäteren Schriften daran feſt, daß die Erde im Augenblick der Schöpfung derartig mit natürlichen Kräften ausgeſtattet war, daß ſie das wunderbare Meer des Lebens aus ſich entwickeln konnte ohne weiteres Eingreifen des Schöpfers (die aus jedem tieferen Denken reſultierende Frage nach dem concursus Dei naturalis kommt hier nicht in Betracht). Alſo die Bahn iſt frei für die Forſchung; nirgends iſt eine ſupranaturaliſtiſche oder myſtiſche Schranke für die Naturerkenntnis errichtet; zwar wird, mit Stumpf zu reden, in dem Strome der Entwicklung von Zeit zu Zeit eine Schleuſe aufgezogen, aber nicht durch äußere, ſondern durch innere Kräfte des ſchwellenden Entwicklungsſtromes ſelbſt, und ſeine Fluten überrieſeln das Land zur Hervorbringung reizender Vegetationen.

Wichtige Folgerungen ergeben ſich aus dieſem Standpunkte für das Verhältnis von Theologie und Wiſſenſchaft. So ſchwierig auch der Übergang von einem Entwicklungsſtadium zum andern iſt, dieſer Übergang erfolgt nach Auguſtin nirgends durch eine Neuſchöpfung, durch ein Wunder, ſondern nach natürlichen Geſetzen, die zu erforſchen Sache raſtloſer wiſſenſchaftlicher Arbeit iſt, deren Zirkel ſtören zu wollen keinem wiſſenſchaftlich gebildeten Theologen je einfallen kann. Auch an einem der ſchwierigſten Punkte, beim Übergang vom Anorganiſchen zum Organiſchen, kann

kein Wunder poſtuliert werden. Es war ein ſchlechter Bundesgenoſſe, als die Theologie dem älteren (animiſtiſchen) Vitalismus an die Seite trat, der durch die neuere Forſchung gründlich zuſammengebrochen iſt. Auch Ariſtoteles und Thomas würden den philoſophiſch verfehlten Begriff der Lebenskraft in dem Sinne, wie der alte Vitalismus ihn aufſtellte, durchaus zurückgewieſen haben. Wenn Forſcher wie Drieſch von breiteſter Empirie und ſelbſtändigſter Eigenentwickelung aus zuletzt bei der ariſtoteliſchen Entelechie als dem erſehnten Leuchtturme anlangen, ſo darf nicht überſehen werden, daß die Entelechie bei Ariſtoteles bis in die Tiefen der Natur reicht, und daß er zwar bei ſeiner Annahme der Ewigkeit der Arten und Typen keinen tatſächlichen Übergang zum Höheren (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) kennt, wohl aber einen ideellen, ſofern z. B. das Organiſche der Potenz nach das iſt, was das Empfindende actu iſt. Auch was Virchow und Rindfleiſch unter dem Namen Neovitalismus auf die Bahn gebracht haben, entſpricht weit mehr den tieferen Anforderungen der peripatetiſch-thomiſtiſchen Körperlehre. Haben ſelbſt Forſcher wie Hermann Lotze durch ihre Lebensarbeit zu der Anerkennung ſich durchgerungen, daß die ausnahmslos allgemeine Durchführung des Mechanismus der Grundpfeiler jeder wiſſenſchaftlichen Weltanſchauung ſein müſſe, ſo hat die Theologie früher gegenüber den brutalen Verſuchen des Vulgärmaterialismus, das Rätſel des Lebens zu zerreißen, ſtatt zu löſen, ein Intereſſe gehabt an jener in der neueren Entwicklung der Biologie ſo ſcharf hervortretenden Tendenz, welche die Kluft zwiſchen Anorganiſchem und Organiſchem als eine früher ungeahnte aufzeigen will. Allein kein Intereſſe hat ſie daran, jenen zweifelloſen, herrlichen Erfolgen der Forſchung ſich entgegenzuſtemmen, welche bis tief hinein in die Grunderſcheinungen des Lebens und ſeine unendlich fein verzweigten Geſetze und Strukturen mit phyſikaliſch-chemiſcher Betrachtungsweiſe zu dringen ſucht, indem ſie z. B. die Grenzen zwiſchen organiſcher und anorganiſcher Chemie in früher nie geahnter Weiſe ſo gut wie niedergeriſſen hat. Was hindert den Theologen, zuzugeben, daß das Eiſenatom das nämliche iſt im Meteoriten des Weltenraumes, im Rade des Eiſenbahnwagens wie im Blute des Denkers? Wenn Reymond als extremer Anhänger der mechaniſchen Lebensauffaſſung die Überzeugung ausgeſprochen hat, daß der Vitalismus, ſo alt wie das menſchliche Denken, den Jüngſten Tag erleben werde, ſo kann die Theologie aus einer Orientierung über die neuere Entwicklung der Lebenstheorien und namentlich über die unendlich vielfach ſchillernden Vermittlungsverſuche zwiſchen den entgegengeſetzteſten Extremen die Lehre ziehen, daß ſie in den engeren Grenzſtreit zwiſchen Mechanismus und Vitalismus ſich nicht miſchen darf, zumal Auguſtinus es ſogar als Lehre der Schrift erklärt, daß das Reich des Organiſchen vom Anorganiſchen nicht durch einen eigenen Schöpfungsakt getrennt iſt. Andererſeits iſt auch die heutige Forſchung noch nicht über das Wort Darwins hinausgekommen, es ſei Unſinn, gegenwärtig ſchon an den Urſprung des Lebens zu denken. Aus zweierlei Gründen hat die Theologie bisher allen Verſuchen, mit mechaniſtiſchen Methoden in die Rätſel des Lebendigen einzudringen, ein ausgeſprochenes Mißtrauen entgegen getragen: erſtens weil in der Regel die mechaniſtiſche Auffaſſung für ſeichte, materiali-

ſtiſche Verſuche herhalten mußte, das Geheimnisvolle, das Inkommenſurable in der Natur wegzudeuten und ſo den tranſcendenten Charakter und Grund der Dinge zu leugnen oder mit anderen Worten den Raum für alle vor und über der Entwicklung ſtehenden idealen Lebenswerte abzuſperren; zweitens weil der Mechanismus auf den blinden Zufall als das *A* und *Ω* des Weltgeſchehens zu führen ſchien. Weder das eine noch das andere trifft zu. Auch jene Forſcher, welche mit Entſchiedenheit meinen, keine andere wiſſenſchaftliche Denkform als die phyſikaliſch-mathematiſche gelten laſſen zu ſollen, bekennen, daß dabei eine unermeßliche, über die Materie hinausliegende Welt uns ein verborgenes Geheimnis bleibe, ſo verborgen, daß bei der überwältigenden Maſſe des Unerklärlichen der Forſcher faſt die Freude daran verliere, dieſe Maſſe um einen verſchwindenden Bruchteil zu vermindern. Fürchtet man ſich, die mechaniſtiſche Erklärung entgeiſtige den Kosmos und erkläre die Wunder des Lebens nach Art des fallenden Steines, ſo vergißt man, daß nach dem Zugeſtändnis der größten Forſcher ſelbſt die anorganiſche Schwerkraft ein unerforſchliches Geheimnis iſt, und daß nach Reymond die Molekularmechanik der Kriſtallbildung der Wiſſenſchaft ebenſo ein verſchloſſenes Buch iſt wie die Molekularmechanik der Zelle. Lotze hat dies dahin zuſammengefaßt, daß die ausnahmslos allgemeine Ausdehnung des Mechanismus im Univerſum ebenſo ſicher ſei wie die völlig untergeordnete Bedeutung der Sendung, die er in der Welt zu erfüllen hat. Wie wir in unſerem eigenen Leben die phyſiſchen Bewegungen der äußeren Natur dazu verwendet ſehen, als anregende Reize das viel Höhere in uns, die bewußte Empfindung, auszulöſen, ſo iſt in der Welt alles mechaniſche Geſchehen nur das äußere Gewebe geſetzlich einander durchkreuzender Reize, beſtimmt, in zahlloſen Punkten, in dem Inneren unzähliger Weſen, das wahre Geſchehen eines geiſtigeren Lebens zu entzünden. Die Bücher des Alten Teſtamentes können dem Theologen ein Fingerzeig ſein: ſie faſſen gewiß in großartigſter Weiſe die Welt als durchwaltet vom Geiſte Gottes. Allein ſie faſſen in tiefer Harmonie mit der altklaſſiſchen Weltanſchauung überhaupt Maß und Zahl als das Weſen der kosmiſchen Ordnung und die mathematiſchen Verhältniſſe als den Grund und Kern der Welt. Ja nicht bloß den Weltprozeß, die Geſtaltung des Univerſums führte das hebräiſche Denken auf die Zahl zurück, ſondern auch Geſetz und Maß des Einzellebens und der Geſchichte, ſogar die Zukunft des Gottesreiches, ja das allergrößte Geheimnis, die göttlichen Schöpfungsworte ſelbſt.

Auguſtinus hat dieſen Gedanken ſo ſicher erfaßt, daß er den beſtimmenden Weſensteil der Körperwelt, die Form, geradezu allenthalben mit dem Begriffe der Zahl identifiziert; ſo ſagt er de lib. arbitr. 2, 16, 42: „Sieh an den Himmel und die Erde und das Meer und was in oder auf ihnen glänzt oder kriecht oder ſchwimmt: ſie haben Formen, weil ſie Zahlen haben; nimm ihnen letztere, ſo ſind ſie nichts. Woher ſtammen ſie alſo anders, als wo die Zahl entſpringt; nur ſoweit haben ſie ein Sein, als ſie von der Zahl beherrſcht ſind.“ Man denkt hier an das majeſtätiſche Wort Jeſaja 40, 12: „Wer maß mit der Hand das Waſſer, ſchätzte ab den Himmel mit der Spanne, mit dem Dreiling allen Staub der Erde? Wer wog auf der Wage die Berge und die Hügel auf der Schale?“

Wenn es alſo gelänge, noch ſo tief hinein die geſamte Lebensentwicklung mathematiſch-mechaniſch verſtändlich zu machen, würde damit der blinde Zufall den Thron Gottes beſteigen? Keineswegs! Von Kant bis Hartmann haben die größten Denker des deutſchen Volkes es zugegeben, daß Mechanismus die Teleologie nicht ausſchließt, ſondern fordert. Mechanismus, ſagt Hartmann, iſt der Inbegriff geordneter Geſetze, Zufall iſt ein blödſinniges Chaos ſtierköpfiſcher, eigenſinniger Gewalten. Und Stumpf ſagt, ſchließlich ſei ſelbſt das Zuſammenſtimmen der Elementarteilchen der Materie in ihren allgemeinſten Eigenſchaften und Kräften nur ein viel extremerer Fall von Homologie oder Koordination als alle, die wir unter den Organismen finden, oder als die wunderbaren Übereinſtimmungen in der Bewegungsrichtung der Planeten. Ja die Berechnung einer ſolchen Lagerung von Elementarteilchen, welche zweckmäßige Gebilde herbeiführt, ſei geradezu eine phyſikaliſch-mathematiſche Aufgabe, an deren Löſung die Analyſis vorläufig noch gar nicht denken könne. Dem ſtimmt Wundt bei. Wenn Laplace die Wahrſcheinlichkeit, daß die Planetenbewegung Werk des Zufalls ſei, auf 1 : 537 Millionen berechnet habe, wie viele Nullen müſſe man anfügen, um die zufällige Exiſtenz zweckmäßig organiſierter Weſen auszudrücken.

Ja wäre Leben ſelbſt im Sinne gemäßigter Vitaliſten wie Reinke die Arbeit einer ins Unausdenkbare kunſtvoll gebauten Maſchine, aber als ſolche Wirkung ſpezifiſch über die phyſikaliſch-chemiſchen Bewegungen erhaben, ſo würde dann der Hinweis auf eine ſchaffende, ordnende Intelligenz, die mit den einfachſten Mitteln das Großartigſte wirkt, erſt recht hervortreten. Treffend hat Otto an der Geſchichte der „Maſchinentheorien“ in der neueren Forſchung gezeigt, wie überzeugte Anhänger der mechaniſtiſchen Auffaſſung dadurch von ihr abgekommen ſind, daß dieſelbe eine Präformation in ungeheuerlichſter Geſtalt fordere. Sollen die Lebensvorgänge eines Weſens mechaniſch zu verſtehen ſein, ſo mußte die Urzelle ſo ungeheuer fein und hoch ſtruiert ſein, daß aus ihr alle Werde- und Entwicklungsprozeſſe der zahlloſen nachfolgenden Ontogenien, Phylogenien, Regenerationen uſw. möglich wurden, eine Annahme, welche die Urzelle zu einem nur aus ſchwindelnder Höhe noch zu ahnenden Wunder macht, wie es niemals religiöſer Wunderglaube formuliert hätte. Hat auch die moderne Wiſſenſchaft durch Progreß ins unendlich Kleine den Weg zu der abſtrakten Möglichkeit dieſer Theorie gebahnt, ſo wäre es doch eine Denkunmöglichkeit, die Idee der Zielſtrebigkeit von einem ſolchen Gebilde auszuſchließen. Gerade auf ſeiten jener immer zahlreicher werdenden Naturforſcher, welche die Reſultate ihrer Arbeit erkenntnistheoretiſch zu unterbauen und ſpekulativ auszubauen ſich beſtreben, findet das Wort Oskar Hertwigs Anklang, Mathematik ſei nur ein Denkmittel, nur ein vorzügliches Handwerkszeug des menſchlichen Herzens; aber unendlich viel fehle daran, daß der Inhalt unſeres Geiſtes jemals durch ſie einen erſchöpfenden Ausdruck finden könne.

Als das größte aller Welträtſel bezeichnet ſchon Reymond den Übergang vom Organiſchen zum Empfindenden. Das Problem hat ſich in die ſeit den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts heftig

umſtrittene Frage zugeſpitzt: **Gibt es eine Urzeugung oder nicht?** Während Forſcher wie Reinke die Urzeugung rettungslos verloren halten, ſind andere der Meinung, daß angeſichts der kontinuierlich verknüpften Extreme innerhalb der organiſchen Reiche die Hoffnung, einen Übergang zu finden, nicht aufzugeben ſei. So ſehr es überraſchen mag, kann ich doch nicht finden, daß die Theologie an der Löſung dieſes Problems intereſſiert ſei, und daß ſie an dieſer Stelle der Entwicklung den Schöpfungsakt anſetzen dürfe. Wenn deshalb Reinke gemeint hat, wenigſtens zwei Schöpfungstage müſſe man annehmen, ſo überſieht er, daß Auguſtin mit einem ausgekommen iſt. Ja dem Theologen wird kaum ein anderer Ausweg bleiben als die Alternative: 1 oder 7. Hat nach Auguſtin der eigentliche Schöpfungsakt ſich nur auf die Materie und die in ſie hineingelegten Kräfte erſtreckt; hat dann ohne Neuſchöpfung die Materie mit ihren immanenten Kräften nach natürlichen Geſetzen die ganze Pracht des Kosmos aus ſich entfaltet; warum ſollte nicht denkbar ſein, daß dieſe Geſetze, nachdem ſie in der grauſigen Epoche der anorganiſchen Materie in wunderbarer Arbeit Ordnung geſchaffen, in kontinuierlicher Stufenfolge den höheren feineren Apparat der Lebensgeſetze und dann den noch höheren der pſychiſchen Geſetze nach dem von der unendlichen Weisheit präformierten Plane ausgelöſt hätten? Geringer wird dadurch die Leiſtung des Schöpfers wahrlich nicht, ſondern unendlich komplizierter, und der Forſchung iſt keine Talſperre geſtellt an einem Punkte, wo wir kein Recht haben, ihr eine zu ſtellen. Hat nicht Ariſtoteles, Auguſtin, Thomas und das ganze Mittelalter den Begriff einer Urzeugung an ſich durchaus vereinbar mit dem der Schöpfung gehalten, wenn ſie auch das Problem in ſeiner modernen Faſſung gar nicht ahnen konnten?

Ja, es könnte meines Erachtens die Forſchung zu keinem für die Theologie günſtigeren Reſultate kommen, als wenn ſie eine Urzeugung des Lebens beweiſen könnte, wovon ſie jetzt noch himmelweit entfernt iſt. Das würde die Arbeit der Theologie unendlich abkürzen. Fragen wir jetzt nach dem Urſprung des Lebens, ſo hält uns ein Teil der Wiſſenſchaft von Anaxagoras bis Helmholtz die Möglichkeit entgegen, daß die Lebenskeime aus den Himmelsräumen auf die Erde gebracht wurden, oder, da dies nur eine Zurückſchiebung des Problems iſt, man hält uns die Behauptung entgegen, die ewige Bewegung des Weltalls ſelbſt ſei das Leben, das Protoplasma des Lebens auf unſerem jetzigen Planeten ſei ein fabelhaftes Reſiduum des zuſammengeſchrumpften Weltlebens; die Metalle im Erdenſchoße ſeien die Zeichen der Totenſtarre vorweltlicher gigantiſcher glühender Organismen, deren Atem leuchtender Eiſendampf, deren Blut flüſſiges Gold, deren Nahrung Meteore waren. So atmete und lebte der Weltorganismus, ſchrumpfte aber allmählich zuſammen zum Protoplasma des jetzigen Lebens. Nicht Dichter, ſondern ſcharfe Denker von Heraklit bis Fechner haben uns dieſe Gedankenperſpektiven eröffnet.

Wird dagegen die Wiſſenſchaft uns nachweiſen, daß und in welchem Augenblick aus der anorganiſchen Materie das erſte Leben aufgeblitzt iſt, dann wird es nicht mehr des Umweges des Entropiegeſetzes bedürfen, um den Anfang der Welt zu beweiſen; denn unmöglich können wir an-

nehmen, daß Jahrmillionen, ja eine Ewigkeit hindurch eine tote Materie existierte, bloß um, wie schon Fichte treffend sagte, den Raum auszustopfen.

Auch in einem anderen Punkte wird durch die Deszendenzlehre der Schöpfer uns näher, statt ferner gerückt. Thomas ist mit Aristoteles der Meinung, daß die Annahme einer Ewigkeit der Welt philosophisch sich nicht widerlegen lasse, und er tritt nachdrücklich dafür ein, dies offen zuzugestehen, damit nicht falsche Beweise den Ungläubigen Anlaß zum berechtigten Spotte würden. Thomas führt dabei einen Einwand an, wonach eine unendliche Reihe wirkender Ursachen unmöglich ist. Thomas läßt dies gelten von jener Ursachenreihe, welche innerlich voneinander abhängig sei, dagegen nicht von der Erzeugung eines Menschen durch einen andern. Es sei hier, wie wenn ein Künstler einen zerbrochenen Hammer wegwerfe und einen neuen nehme; das sei in einem Regreß ins Unendliche möglich. Hätten also Thomas und Aristoteles den Gedanken einer Deszendenz der Arten vor sich gehabt, so hätten sie darin den stringentesten, philosophischen Beweis gegen die Ewigkeit der Welt haben müssen, weil eine solche innere Ursachenreihe notwendig und sei es auch in einem Prozesse von Jahrmillionen an einen Anfang des Geschehens zurückführen muß.

Wenn deshalb auch so besonnene Theologen wie Heinrich den Darwinschen Gedanken einer Deszendenz der Arten aus der Heiligen Schrift widerlegen wollten, so haben einzelne andere Theologen wie Knabenbauer und Wasmann mit der Deszendenzlehre unbedenklich sich abgefunden. Ja Wasmann hat durch eigene Forschung für diese Lehre und für die wenn auch nur untergeordnete Bedeutung der Selektion neue Beweise beigebracht. Dieser Deszendenzgedanke in dieser allgemeinsten Form ist auch ein so eklatantes Resultat der Wissenschaft, daß der Theologe, der dagegen noch ankämpfen wollte, seine Kompetenz überschritte. Wenn die moderne Wissenschaft uns lehrt, die Schönheit der natürlichen Gestalten nicht mehr aus Einem Hauch schöpferischer Lebenskraft zu begreifen, sondern aus einem unendlich verschlungenen Netze von Wechselwirkungen, wenn sie uns darauf hingewiesen hat, daß das Leben in allen Formen ein Zehren von einem unberechenbaren Kapital bisher ungeahnter geschichtlicher Vorarbeit ist, so lenkt sie damit ebensowenig den Blick vom majestätischen Wirken Gottes ab, als wenn sie uns gezeigt hat, daß nicht die mit dem rohen Sinne wahrnehmbare Maschine des Organismus die letzte Trägerin des Lebensrätsels ist, sondern daß die unendlich zahlreichen kleinsten Teilchen desselben als treue, wundervolle Kopien des Ganzen sich darstellen.

Wie steht es aber mit dem schwersten aller Probleme, der Anwendung der Deszendenzlehre auf den Menschen? Hier laufen alle Fragen des Idealismus zusammen, um welche die Menschheit seit Jahrhunderten in glühender Leidenschaft gestritten und gerungen hat. Die Heilige Schrift unterscheidet beim Ursprung des Menschen zwischen Leib und Seele. Für den Leib nimmt sie einen Schöpfungsakt nicht an. Gott bildete einen Leib aus Erde; also nicht aus dem Nichts. Ist es ein ausnahmslos anerkannter Grundsatz aller Fürsten der Hoch- und Spätschola-

ſtik geweſen, daß Gott, was er durch zweite Urſachen bewirken kann, nicht durch ſchöpferiſches Eingreifen bewirke, ſo ſcheint es nicht angebracht, daß Gott die unorganiſche Materie für den Menſchen durch ein Wunder auf die Stufe der Organiſation gebracht hat, nachdem dieſer Prozeß bereits im übrigen Naturgeſchehen eröffnet war. Es ſcheint ein Gottes würdigerer Gedanke zu ſein, anzunehmen, daß der Menſchenleib, wie er jetzt mit allen Faſern im Naturleben wurzelt, ſo auch ſeiner Entwicklung nach die Krone dieſes Lebens iſt, indem der weisheitsvolle Plan Gottes in unendlichen Zeiträumen und nach unendlich verſchlungenen, planvollen Entwicklungsgeſetzen ſeinen Organismus immer höher und höher führte, bis er zur Aufnahme des Geiſteslichtes fähig wurde. Dieſer Gedanke ſcheint Gottes würdiger zu ſein als ein buchſtäbliches Zuſammenraffen aus Erdenſtaub, weshalb ſchon manche Scholaſtiker meinten, den Staub hätte nicht Gott ſelbſt geſammelt, ſondern die Engel, wie es innig auf einem mittelalterlichen Bilde dargeſtellt iſt, wo Gott wie ein greiſer Werkmeiſter mit weißem Barte auf dem Boden kniet und die dienenden Engel die Materie zum koſtbaren Bau des ſchönſten Erdenweſens ihm beiſchaffen. Deshalb beruft Thomas ſich darauf, daß dieſer ganze Bericht der Heiligen Schrift nicht dasjenige erwähnt, was vom rohen Volke nicht ſo ohne weiteres mit den Sinnen wahrgenommen wird.

Man hat theologiſcherſeits darauf hingewieſen, daß Ariſtoteles in ſeinem Werke περὶ ψυχῆς den Eintritt einer Seele in einen niedrigen Leib für ebenſo unmöglich erklärt habe, als daß die Baukunſt in die Flöten fahre. Demgegenüber iſt zu erwidern, daß auch im Fall der leiblichen Deſzendenz des erſten Menſchen vom Tierreiche nichts anderes geſchehen würde, als was bei der Entſtehung jedes einzelnen Embryo geſchieht. Nach Thomas tritt nämlich hier die Seele an Stelle des zuerſt durch eine vegetative, dann durch eine tieriſche Weſensform beherrſchten Lebensprinzips. Thomas erörtert die Frage der embryonalen Entwicklung eingehend in den beiden Summen und mit beſonderer Ausführlichkeit in den Quaest. disp. de pot. Gegenüber einer langen Reihe von Einwürfen formuliert er zuletzt ſeinen teilweiſe von Ariſtoteles abweichenden Standpunkt, indem er auf das Beiſpiel der vom Mittelalter angenommenen Urzeugung ſich beruft: „Alſo wird die vernünftige Seele von Gott geſchaffen am Ende der menſchlichen Zeugung, und dieſe Seele iſt dann zugleich mit den Kräften der Sinnenſeele und der Pflanzenſeele ausgeſtattet, während dieſe Seelen ſelbſt vergangen ſind."

Natürlich kennt Thomas die Frageſtellung in ihrer modernen Geſtalt nicht, und die Theologie hat bisher (ich erinnere nur an Hermann Schell) das Anſinnen des engliſchen Zoologen Mivart, eine leibliche Deſzendenz des Menſchen aus dem Tierreiche ruhig zuzugeben, zurückgewieſen. Dagegen hat Wasmann, der kompetenteſte Theologe auf dieſem Gebiete, der allerdings in erſter Linie naturwiſſenſchaftlicher Fachmann iſt und an 10000 mikroſkopiſchen Schnitten aus dem Gebiete der Ameiſengäſte die Entwicklung des Lebens ſtudiert hat, nicht ohne heftigen Widerſpruch erklärt, daß die Theologie dieſe Frage ruhig offen laſſen dürfe.

Was nun zunächſt die philoſophiſche Möglichkeit der Sache betrifft, ſo muß man Darwin ohne weiteres Recht geben, wenn er ſagt,

auch der niedrigſte Organismus ſei etwas bei weitem Höheres als der anorganiſche Staub unter unſeren Füßen, und niemand könne ein lebendes Weſen, wie niedrig es auch ſtehe, ſtudieren, ohne enthuſiaſtiſch über ſeine wunderbare Struktur erſtaunt zu werden. Iſt nicht unſer ganzes inneres Leben verſchmolzen mit dem Wunder des materiellen Organismus, bildet nicht auch für den Idealiſten die Naturbaſis unſeres geiſtigen Daſeins zu den zarteſten und geiſtigſten Gütern der Liebe und des Lebens die allerſinnlichſte Vermittlung?

Allein die theologiſche Frage iſt ſchwieriger. Von dem Standpunkte der buchſtäblichen Auslegung des Schöpfungsberichtes iſt ſchon eine Deſzendenz der Arten nicht leicht zuzugeben; Thomas hat denn auch trotz ſcheinbar gegenteiliger Anſpielungen, wie ich gegen Wasmann betonen möchte, die Unmöglichkeit der Entſtehung neuer Arten entſchieden ausgeſprochen (z. B. S. th. I 118, 3 ad II). Dagegen bleibt vom auguſtiniſchen Standpunkte aus die Möglichkeit einer modern-entwicklungsgeſchichtlichen Perſpektive ganz entſchieden offen. Finden ſich auch bei Auguſtin, namentlich in ſeinen früheren Schriften, Stellen, welche die ſpäter ſcholaſtiſche Anſicht offen laſſen, daß Adam in jugendlicher Kraft erſchaffen worden ſei, ſo ſpricht er doch in überwiegender Weiſe, namentlich in ſeiner ſpäteren Periode, die gegenteilige Anſchauung als ſeine eigene aus. Unermüdlich wiederholt Auguſtin, daß der Leib des Menſchen im Sechstagewerk nicht tatſächlich erſchaffen worden ſei, ſondern gemäß den in den Stoff verſenkten Urſächlichkeiten. Den Leib des Menſchen hervorzubringen empfing vom Herrn die Erde die Kraft. Man dürfe nicht ſagen, den Menſchenleib habe Gott ſelbſt geſchaffen, die Tiere habe er entſtehen laſſen; denn auch von den Tieren heiße es in der Geneſis 1, 25, daß Gott ſie aus der Erde geformt habe. Der Menſch habe nichts vor dem Tiere voraus, als daß er nach Gottes Bild geſchaffen ſei, nicht dem Leibe, ſondern dem Geiſte nach. Gott ſchuf den Leib des Menſchen, heißt, wie ein Samenkorn legte er ihn in den Stoff der Welt. In jener prima conditio, in welcher die Materie aus der Schöpferhand Gottes hervorging, war der Leib des Menſchen nicht enthalten wie ein Mann, nicht wie ein Kind, ja nicht wie ein Embryo im Mutterſchoße, nicht wie ein ſichtbarer Keim eines Menſchen. Man werde fragen, auf welche Weiſe alſo der Leib des Menſchen geſchaffen worden ſei: „Respondebo: invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta.“ Ja, Auguſtin ſpricht es unabläſſig aus: Das Wort, Gott bildete den Leib aus Erde, bezieht ſich nicht auf den Schöpfungsakt, dem die Sabbatruhe folgte, ſondern fällt in die göttliche Sabbatruhe ſelbſt, in die Zeit der Entwicklung, in die „volumina saeculorum“, vollzog ſich alſo nicht in einem Augenblicke.

Iſt auch hier wie überall bei Auguſtin nicht von Deſzendenz die Rede, ſo doch von natürlicher Entwicklung. Adams Leib entſtand ähnlich, wie jetzt ein Körper im Mutterleib gebildet wird, „ſo jedoch, daß bei ſeiner Entwicklung und ſeinem Wachstum in Zeiträumen die Zahlen der Zeiten voll wurden, die wir der menſchlichen Gattung zugeteilt ſehen“.

Sollte alſo die Wiſſenſchaft, wovon ſie zur Stunde noch himmelweit entfernt zu ſein in allen ihren beſonneneren Vertretern zugibt, eine leibliche

Deſzendenz des Menſchen aus der Natur je erweiſen, ſo wäre die Theologie darauf nicht unvorbereitet. Sie würde dadurch einfach genötigt, ſich auf den exegetiſchen Standpunkt Auguſtins zu ſtellen und die beiden Wörtlein der Geneſis „aus Erde" bildlich zu verſtehen. Ja ſchon weiter zurück liegt dann ihre Schutzwehr; die Schrift ſelbſt bezeichnet nicht bloß Adam, ſondern auch den gewöhnlichen Menſchen als aus Erde gebildet und läßt alſo keinen Zweifel, daß die bildliche Erklärung der Worte in den Grenzen der exegetiſchen Möglichkeit liegt. In dem altehrwürdigen Buche Hiob ſagt Elihu 33, 6: „Siehe ich bin, wie du, Gottes; denn aus Ton bin auch ich geſchnitten." Und Pſalm 139, 15: „Im Verborgenen wurde ich gemacht, bunt zuſammengeſetzt in der Erdentiefe; als ungeſtaltetes Klümpchen ſchauten mich deine Augen." Hier erſcheint die Erdentiefe als des Menſchen Mutterſchoß in einem Bilde, das ſelbſt Fechner nicht großartiger und ergreifender hätte zeichnen können. Warum ſollte, falls wirklich einmal die Forſchung die Nötigung dazu geben wird, das uralte Wort: „Gott bildete einen Leib aus Erde," nicht nach dieſem großartigen Bilde erklärt werden dürfen? Daß der Menſch dadurch in die innigſte Verſchlingung mit der Natur geſetzt wird, dies kann nicht inkongruent ſein in der chriſtlichen Religion, welche die Sonnenhymne des heiligen Franziskus unter ihren edelſten Blüten erzeugt hat, ja die im Gegenſatz zur ganzen antiken Weltanſchauung zu ihrem Grundkanon hat, daß die Weihe des Geiſtes auch auf die niedrige Schöpfung gelegt iſt, daß auch die niedrige Schöpfung weit über alle ihre millionenjährigen Entwicklungen hinaus einem herrlichen Endziele entgegenſtrebt, ſo daß ſie (nach Röm. 8), wie ſie in ihrer erſten Keimzelle dem Herzen Gottes entſprungen iſt, ihre himmliſch verklärten Zweige, Blüten und Früchte in den Lichtherd des göttlichen Lebens zurückſenkt.

Alſo auch wenn des Menſchen Leib aus der niedrigen Natur ſich entwickelt hätte, würde das Wort Linnés gelten: „Der Menſch, unter allen Werken Gottes das vollendetſte, iſt hingeſtellt auf die mit den wunderbarſten Spuren der Majeſtät Gottes überſäte Außenrinde der Erde, fähig, mit ſeinen Sinnen das Kunſtwerk mit Verſtändnis zu betrachten und ſeine Schönheit anzuſtaunen," „hervorgegangen aus ſtarrem Lehm, von Gottes Hand belebt, aus dem Endziele der Schöpfung ihres Schöpfers Majeſtät in Ehrfurcht erkennend, ein Gaſt der Wohnſtätte würdig, Herold des höchſten Weſens".

Erſt bei einem anderen Punkte gerät die Entwicklungslehre in Gefahr, mit den Grundlagen jeder idealiſtiſchen Weltauffaſſung auf das Schärfſte zu kollidieren, beim Geiſte des Menſchen. Der Menſch, nach dem alten Weltbilde im Zentrum des Alls ſich fühlend, nach dem neuen hinausgeſtoßen wie auf eine Inſel im Ozean in die ſternenärmſte Region der Himmelsräume, ſah ſich durch die Entwicklungslehre hineingeriſſen in einen raſtloſen Strom des Werdens, deſſen Wirbel alles, was der Idealismus bisher an ewigen Werten verehrte, verſchlingen wollen. Der bei Plato mit der Siegeskraft voller Jugendfriſche ausgeſprochene Grundgedanke, daß über dem Fluße der Erſcheinungswelt ein an ſich Wahres, Gutes und Schönes beſteht, dieſer von Leibniz ins Moderne überſetzte Gedanke von der Souveränität des Geiſtigen gegenüber der Materie, der nach

Eucken die ſtillſchweigende Vorausſetzung alles geiſtigen Schaffens und das offene Bekenntnis alles Idealismus für alle Zeiten bleiben muß, ſcheint zu fallen, wenn die Einheit des Alls nur auf Koſten des Geiſtes hergeſtellt werden könnte, wenn der Geiſt in roherer Weiſe zu einem Produkt, in feinerer zu einer Begleiterſcheinung der Natur herabgedrückt würde.

Darwin ſelbſt hat zwar in ſeinem Buche über die Abſtammung des Menſchen einen mit ſeiner übrigen Arbeit durchaus nicht auf gleicher Höhe ſtehenden Verſuch unternommen, der Selektionslehre auch die Tore in die Domäne des Geiſtigen zu erbrechen. Allein er langte ſchließlich bei der Meinung an, daß die Wiſſenſchaft über den Urſprung der menſchlichen Geiſteskräfte vielleicht nie etwas feſtſtellen könne. Ja zum intereſſanteſten in Darwins perſönlicher Entwicklung iſt es zu rechnen, wenn er 1881, ein Jahr vor ſeinem Tode, an Graham ſchrieb, vom Standpunkt ſchrankenloſer Anwendung der Selektion habe ihn ſtets der entſetzliche Zweifel gepeinigt, ob die Überzeugungen des Menſchen von irgendwelcher Zuverläſſigkeit ſeien, da doch niemand auf die Überzeugungen z. B. in der Seele eines Affen ſich verlaſſen würde, wenn dort ſolche vorhanden ſeien. Ein Teil von Darwins Schule hat ſich bei dieſer Einſicht nicht beſchieden. Spencer ſuchte die Sittlichkeit, Carneri die Religion, Potonié die höchſten Vernunftprinzipien, Simmel kurz entſchloſſen die Wahrheit durch Selektion zu erklären.

Gewiß gibt es nun auch auf geiſtigem Gebiete Entwicklung. Daß ſeit Locke die moderne Pſychologie nicht ohne fruchtbare Erfolge befliſſen iſt, das Seelenleben des Individuums als ein Werden und Aufſteigen von kleinen Elementen her zu verſtehen, werden wir ebenſowenig leugnen, als daß, mit Eucken zu ſprechen, die Vernunft uns nicht fertig dargeboten wird, daß ſie ſich vielmehr in unſerem Kreiſe erſt aufzuringen hat, und daß es dazu wie der Bewegung der Dinge ſo unſerer eigenen Arbeit bedarf.

Allein ſchon methodiſch fällt eine wiſſenſchaftliche Zergliederung des geiſtigen Lebens außerhalb des Rahmens der Biologie. Die Entwicklung auf pſychiſchem Gebiete iſt ſchon in ihren Anfangsſtadien von der Stetigkeit der phyſiſchen weit entfernt. Heute hat ſich die Anſchauung verfeſtigt, die ſchon vor dreißig Jahren Reymond ausſprach, es werde nie gelingen, auch nur die erſten Stufen dieſes Bewußtſeins, Luſt und Unluſt, denkend zu begreifen.

Die Souveränität des Geiſtes gegenüber der Materie iſt unverlierbar gewährleiſtet ſchon durch die in jahrtauſendelanger philoſophiſcher Arbeit errungene Einſicht, daß nicht die Materie das unmittelbar in unſerer Wahrnehmung Gegebene iſt, ſondern etwas Geiſtiges, Seeliſches, von dem aus wir die Exiſtenz einer Materie erſt ſchlußweiſe erreichen; daß dieſe vor unſerem Denken unmittelbar ausgebreitete allerrealſte Welt der Innerlichkeit mit ihrer Eigengeſetzlichkeit und ihren Geheimniſſen, namentlich mit ihrer Zentralſonne, dem Ich, das wunderbare Werden und Geſtalten der äußeren Materie ganz und gar zu ihrem Vorſpiel herabdrückt. Deshalb ſagt Lotze: „Von allen Verirrungen des menſchlichen Geiſtes iſt dieſe mir immer als die ſeltſamſte erſchienen, daß er dahin kommen konnte,

ſein eigenes Weſen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es ſich als Erzeugnis einer äußeren Natur wieder ſchenken zu laſſen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Weſen eben des Geiſtes erkennen, den wir leugneten." „Die Tatſache, daß der Einfluß des materiellen Seienden und ſeiner Veränderungen in dem Innern der geiſtigen Weſen dieſes Aufblühen einer Welt ſinnlicher Empfindungen veranlaßt, ſteht nicht als eine müßige Zugabe neben dem übrigen Zuſammenhange der Dinge; ſie ſelbſt iſt vielmehr das größte aller Ereigniſſe überhaupt, neben deſſen Tiefe und Bedeutſamkeit alles übrige verſchwindet." Die Schönheit der inneren Welt ſei es, welche die Natur hervorzubringen und auszudrücken ſich ringe, was ſie aber für ſich allein nicht zu erreichen vermöge; ſie bedürfe dazu, als ihres letzten und edelſten Werkzeuges, des empfindenden Geiſtes, der allein imſtande ſei, in der Pracht der ſinnlichen Anſchauung zu heller Wirklichkeit zu beleben, was alle Bewegungen und Geberden der äußeren Natur fruchtlos zu ſagen ſich bemühten.

Wenn deshalb beinahe das geſamte moderne philoſophiſche Denken trotz der ungeheuren Differenzen in Ausgangspunkt und Reſultat doch einmütig an der Unableitbarkeit der Geiſteswelt aus der Materie feſthält, wie namentlich die auch in Naturforſcherkreiſen weitverbreitete Richtung des pſychophyſiſchen Parallelismus beweiſt; wenn Heroen moderner Weltauffaſſung wie Leibniz den göttlichen Stammbaum und die Unſterblichkeit als unverrückbare Pole dieſer Geiſteswelt feſthalten, ſo iſt der Grund hierfür nicht der, daß, wie Reymond es ausdrückt, auch den entſchloſſenſten Moniſten es hart ankomme, das, was beim Protoplasmaklümpchen möglich erſcheine, auf eine von Geiſt und Anmut ſtrahlende holde Menſchenblüte anzuwenden. Vielmehr iſt es leicht zu zeigen, daß das Prinzip der Selektion, welches das Wiſſen nur als denkökonomiſche Leiſtung biologiſch erklärt und wahr als gleichbedeutend mit nützlich oder lebensfördernd ſetzt, auf dieſem Gebiete ſofort zur Selbſtauflöſung führt. Gerade die neueſtens unter dem Namen Pragmatismus von Amerika aus in Kurs geſetzten Erklärungsverſuche beweiſen dies. Wenn es ſoviele Wahrheiten gibt als Organiſationen, wenn für das Inſekt etwas anderes Wahrheit iſt als für den Adler, dann gibt es keine Wahrheit. Mit unanfechtbarer Präziſion kann man hier immer wieder darauf hinweiſen, daß die Anwendung der Zuchtwahllehre auf die Domäne des Geiſtes ihr eigener ſicherſter Zuſammenbruch wäre. Züchtet die Natur nur das Nützliche, dann wird ſie, falls ſie auch die geiſtige Weltauffaſſung als ihre feinſte Blüte züchtet, nur eine nützliche, nicht eine richtige Weltauffaſſung züchten, und wäre dieſe Weltauffaſſung durch einen ungeheuren Zufall die richtige, ſo gäbe es gar kein Mittel, dies feſtzuſtellen (Otto).

Damit ſind wir beim letzten entſcheidenden Punkt angelangt: beruht die Welt auf dem Zufall? Der Name Zufall iſt für die Philoſophie ein unvollziehbarer Begriff. Wenn die Naturforſchung von Zufällen ſpricht, ſo gebraucht ſie damit einen berechtigten Hilfsbegriff, einen Grenzbegriff. In dieſem Sinne hat man treffend die Organismenwelt als eine Falle zum Einfangen glücklicher Zufälle bezeichnet. Allein vom Standpunkt höchſter, zuſammenfaſſender Weltbetrachtung aus gibt es einen Zufall nicht.

Iſt nach der Definition der Philoſophie, welcher auch die Naturwiſſen-

ſchaft die feinſten Werkzeuge entlehnen muß, mit denen ſie beim Bau eines zuſammenfaſſenden Weltbildes operiert, Zufall ein einmaliges Zuſammentreffen mehrerer Kauſalketten, Zweck ein ſtetiges und typiſches, ſo iſt klar, daß das Gefüge des Weltbaues nicht auf Zufall ruht. Wie zur Zeit der Enzyklopädiſten, ſo ſteht noch heute unentwurzelt das Argument von den gefälſchten Würfeln aus der Apologie des Abbé Galiani, welches Reymond bei einer Leibnizfeier der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften alſo wiedergegeben hat: „Fallen zwei Würfel viermal nacheinander auf dieſelbe Seite, ſo haltet ihr für unmöglich, daß das Zufall ſei. Ihr ſchließt mit zweifelloſer Gewißheit, daß eine geheime, auf dieſe Wirkung berechnete Urſache in Geſtalt von etwas Blei den Würfeln einverleibt wurde. Seht ihr aber um Euch her das Weltall mit ſeinen unzählbaren Sonnen, Planeten und Monden, die im Leeren aufgehangen rhythmiſchen Schwunges Jahrtauſende lang ihre Bahn vollenden, ohne je einander zu treffen; ſeht ihr auf dieſem Erdballe Veſte, Meer und Luft, Sonnenſchein und Regen ſo verteilt, daß tauſend Pflanzen, Land- Waſſer- und Lufttiere fröhlich wimmelnd gedeihen; ſeht ihr den Wechſel von Tag und Nacht, von Winter und Sommer allen dieſen Weſen genau mit den nötigen Bedingungen zu Tätigkeit und Ruhe, zu Stillſtand und Wachstum ſegensreich begegnen; ſeht ihr in eurem eigenen Körper jedes Teilchen ſeines unſagbar verwickelten Baues gerade das leiſten, was des Ganzen Wohl erheiſcht, wie umgekehrt es allein im Ganzen zu beſtehen vermag; ſeht ihr in euren Gliedmaßen, eurem Auge, eurem Ohre, des Mechanikers, des Optikers, des Akuſtikers tiefſte Weisheit ſoweit überflügelt, daß Freund d'Alembert, daß dort in Petersburg der große Euler, e tutti quanti! wie Narren davor ſtehen; ſeht ihr dieſe Maſchine, neben welcher eures Le Roy feinſte Uhr wie ein plumpes Mühlwerk, eures Vaucanſon ſinnreichſte Androide wie eine armſelige Spielerei ſich ausnehmen, durch Übung ſich ſelber vervollkommnen; beſchädigt, ſelber ſich ausbeſſern; ſeht ihr ſie gar ſich ſelber vervielfältigen; Mann und Weib auf das Reizendſte, Mutter und Kind auf das Liebevollſte einander angepaßt; zeigt euch im Jardin du Roy Herr von Buffon in hundert Tiergeſtalten, vom Elefanten bis zur Spitzmaus, ebenſo viel Ebenbilder eurer eigenen Organiſation, alle in ihrer Weiſe befähigt, ihr Leben zu genießen, ihrer Beute nachzuſtellen, ihrer Feinde ſich zu erwehren, ſich fortzupflanzen und ihre Brut zu pflegen; ſeht ihr die Biene, trotz dem gelehrteſten Akademiker, ihr Zellenproblem löſen; die Spinne ihr Seilpolygon ſpannen, den Maulwurf ſeine Minen höhlen, den Biber ſeine Deiche ziehen; ſeht ihr noch dazu in dem allem das Nützliche mit dem Schönen verbunden, Pracht, Zier und Anmut verſchwenderiſch darüber ausgegoſſen; Floras Kinder lieblich ſich ſchmücken, den Schmetterling ſchimmernd ſie umgaukeln, den Pfau ſein Rad ſchlagen; zeigt euch endlich Herr Needham unter ſeinen Linſen jeden Tropfen Eſſig wieder von ſo viel Weſen belebt, wie Herr von Caſſini mit ſeinem Rohre Welten euch erblicken ließ; ſo ſagt ihr getroſt: das iſt Zufall. Und doch bietet uns die Natur dasſelbe Schauſpiel, als würfe einer mit unendlich viel Würfeln jeden Augenblick einen vorher angekündigten Paſch. Ich ſage deshalb: die Würfel der Natur ſind gefälſcht, und dort oben ſpottet unſer der größte aller Taſchenſpieler."

Die moderne Forſchung muß zugeben, daß eine Löſung der ungeheuren, den Verſtand, der die Welt begreifen möchte, auf die Folter ſpannenden Schwierigkeit nicht liegt in der Antwort, welche die Enzyklopädiſten auf Galianis Argument gaben, der Kopf Homers oder der Kopf Virgils ſeien Aggregate von Molekeln oder gefälſchten Würfeln, d. h. ſo zuſammengefügte oder ausgearbeitete Weſen, daß ſie die Ilias oder die Äneide hervorbringen mußten. Vielmehr hätte Galianis Waffe gar nicht feiner geſchärft werden können. Auch die Geſchichte der Entwicklungslehre hat die anfangs erwartete Antwort auf Galianis Frage nicht geliefert. Wenn der Philoſoph Trendelenburg im Geiſte ſeines Meiſters Ariſtoteles darauf hinwies, daß das menſchliche Auge, indem es ſich bildet, nicht dem Lichte zugekehrt iſt, daß alſo nicht der berührende Lichtſtrahl es ſein kann, der dieſes köſtliche Organ ſich zubereite, daß es vielmehr im Dunkel des Mutterleibes ſich ſo geſtalte, daß es dem künftigen Lichtſtrahl entſpreche, ſo konnte allerdings Helmholtz im Sinne Darwins erwidern, daß das, was die Arbeit unermeßlicher Reihen von Generationen erzielte, mit dem zuſammenfallen kann, was die höchſte Weisheit vorbedenkend erſinnen mag. Allein das heißt den Knoten zerhauen. Da der Anfangszuſtand mit dem Endzuſtand durch ein eiſernes Netz von Notwendigkeiten zuſammenhängt, ſo fragt es ſich immer: Wie entſtand jener Anfangszuſtand, der das zweckmäßige Gebilde zur notwendigen Folge hatte? In dieſem Sinne haben viele Schüler Darwins, namentlich Botaniker, geradezu zu dem Satze ſich durchgerungen, daß Teleologie der einzige Schlüſſel in die Rätſel der Entwicklungslehre ſei. Darwin ſelbſt hat es am Schluſſe ſeines zweiten Bandes über die Abſtammung des Menſchen ausgeſprochen, daß unſer Geiſt die große in eine gewaltige Kette zuſammengeſchloſſene Reihenfolge von Ereigniſſen als ein Werk des blinden Zufalls anzunehmen ſich weigert, daß unſer Verſtand gegen einen derartigen Schluß ſich geradezu empört. In den Zeiten, da Darwins hervorragender künſtleriſcher Sinn, deſſen Erlöſchen am Schluſſe ſeines Lebens er bedauerte, noch waltete, wandte er ſeine enthuſiaſtiſche Bewunderung vor allem den mathematiſch-künſtleriſchen Strukturverhältniſſen der Natur zu; mit Recht hat man ja längſt bemerkt, daß z. B. Rembrandts Bild im Louvre zeigt, welchen Reichtum von künſtleriſcher Form und Farbe der Körper eines geſchlachteten Rindes enthält, wie die tieriſchen Organismen eine lebendige, farbige, glutreiche Architektur zeigen, ſchöner als die Trümmer von Palmyra oder Athen. Dieſe Auffaſſung Darwins, welche die hervorragende Schönheit in der Natur als ſelbſtändiges Moment der Betrachtung behandelt, muß in Darwins Lebensanſchauung mit berückſichtigt werden. In dieſem Sinne konnte Francis Darwin von ſeinem Vater rühmen, der größte Dienſt, den er der Forſchung geleiſtet habe, ſei die Wiederbelebung der Teleologie, nur daß die teleologiſche Betrachtung nicht mehr an dem beſchränkten Naturhaushalte der Gegenwart hafte, ſondern einen weiten Horizont in Vergangenheit und Gegenwart durchmeſſe. Hat nicht v. Bär nachgewieſen, daß ſchon in den Darwinſchen Grundbegriffen der Anpaſſung und Vererbung das logiſche Element der Zielſtrebigkeit latent ſei? Und in jenen Wundern der Selektion, wie in der Farbenglut alpiner Blumen, welche zwecks

ihrer Befruchtung das Lockmittel der Blüten gegenüber den auf jenen Höhen seltenen Insekten verstärken müssen, steckt schließlich auch etwas von Teleologie, wenn auch nicht im populären Sinne. Gäbe es einen einzigen Zufall, dann wäre Weismanns Vorhersagen auf Grund der Entwicklungslehre ebenso unmöglich, wie Leverriers Vorhersagen des Neptun. Ja, ein einziger Zufall würde jede Wissenschaft unmöglich machen, weil er in horrender Weise die Naturkausalität durchbrechen würde.

Was wir Zufall nennen, ist ein von Anfang der Weltbewegung aus durch einen wunderbaren Komplex von Gesetzen streng vorausbestimmtes Resultat. Nach darwinistischer wie theistischer Auffassung sind die Haare auf unserem Haupte ebenso von Ewigkeit her gezählt, wie, um ein Beispiel von Darwin selbst zu gebrauchen, die Haare auf dem Hermelin von reinerem Weiß des Winterkleides, der durch dieses Variieren nach Weiß dem Auge des Pelzjägers entgeht und so sich unbewußt die Fortexistenz sichert. Hat man deshalb mit Recht von der Einzelforschung die Teleologie ausgeschaltet, soweit der Zweck populär als mitwirkender Faktor zwischen das Gefüge der Ursachen eingekeilt gedacht wurde und somit als mystische Schranke der Forschung erschien, bei der Beurteilung des großen Weltzusammenhanges kehrt sie in unendlich gesteigerter Macht zurück. Spinoza, von dem das moderne Denken die Scheu vor aller Teleologie überkommen hat, der die causae finales als humana figmenta et deliria verspottet hat, sucht gerade dadurch den christlichen Schöpfungsbegriff aus den Angeln zu heben, daß er – ohne Grund – behauptet, der Theismus führe die Welt auf Willkür und deshalb auf Zufall zurück, wogegen alles logische Denken sich sträube. Schon zu Beginn der darwinistischen Bewegung hat deshalb unser Kölliker das viel angefeindete Wort vom „Entwicklungsplan“ geprägt, welches durch die neueste Forschung immer mehr zu Ehren kommt, sogar weit über den Sinn seines Urhebers hinaus. Wenn deshalb ein Teil der Schule Darwins die Teleologie und damit auch wohl die Theologie glücklich los zu sein glaubte, so hat der teleologische Gedanke dabei ein so zähes Leben bewiesen, wie jener Vogel von der chilenischen Peroptochusart, von welchem Darwin so köstlich erzählt, daß ein schlecht ausgestopftes Exemplar aus einem Museum entflohen und wieder lebendig geworden sei.

Dies hat schon Goethe in seinen Gesprächen mit Eckermann ausgesprochen, indem er sagte: „Die Nützlichkeitslehrer würden glauben, ihren Gott zu verlieren, wenn sie nicht den anbeten sollen, der dem Ochsen die Hörner gab, damit er sich verteidige. Ich aber bete den an, der eine solche Produktionskraft in die Welt gelegt hat, daß, wenn nur der millionste Teil davon ins Leben tritt, die Welt von Geschöpfen wimmelt, so daß Krieg und Pest, Wasser und Brand ihr nichts anzuhaben vermögen. Das ist mein Gott. Die Leute traktieren ihn, als wäre das unbegreifliche, gar nicht auszudenkende höchste Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen. Wären sie aber durchdrungen von seiner Größe, sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen.“

Darwin war sich bewußt, daß er durch seine Entwicklungslehre die Rätsel des Lebendigen nicht beseitige; vielmehr hat die durch ihn hervorgerufene ungeheure Gedankenbewegung und Forschungsfreudigkeit diese

Rätſel in derartig gewaltiger Weiſe aufgedeckt, daß die modernſten Gegner Darwins, welchen die Theologie am allerwenigſten ſich anſchließen kann, den Ruf erſchallen laſſen, der forſchende Geiſt ſolle für immer vor der Bearbeitung dieſer Rätſel verzweifelnd zurückweichen. Sollte, indem die Darwinſche Gedankenbewegung die Welt umhüllt hat als ein wunderbar kompliziertes und dennoch auf einfache Grundlinien zurückgehendes Syſtem von Geſetzen, ſollte da die Frage nach dem Geſetzgeber deshalb überflüſſig geworden ſein, weil ſich gezeigt hat, daß dieſe Geſetze in ihrer ewigen unwandelbaren Treue und Unverbrüchlichkeit ein Siegel ihres göttlichen Urſprungs tragen? Die alte Naturbetrachtung war, indem ſie die göttliche Schöpfertätigkeit auf alle einzelnen Arten verteilte, wie die Pracht des nächtlichen Sternenhimmels, wo das Licht in zahlloſen Punkten zerſtreut iſt. Die auguſtiniſche Auffaſſung und in dieſem Sinne auch die moderne, welche den Schöpfungsakt auf einen Augenblick im Anfange zuſammendrängt, iſt wie der Anblick der Sonne am Mittagshimmel: Der Glanz der Sterne tritt zurück, und aus Einem Punkt quillt in jungfräulicher Schönheit alle Pracht, aller Farbenreichtum, alle Glut des Lebendigen.

Nicht ob die Welt aus blindem Zufall zu erklären ſei, iſt das entſcheidende Problem für die Theologie, ſondern die uralte Frage, ob Gott die Welt mit Freiheit erſchaffen habe oder aus Notwendigkeit, ob die Sonne der Geiſter am Anfange oder am Schluſſe der Entwicklung ſteht. Steht ſie nicht am Anfang, dann hat nach Hegel der Weltgeiſt nur darum die Geduld gehabt, die ungeheure Arbeit der Weltgeſchichte zu übernehmen, weil er durch keine geringere Anſtrengung das Bewußtſein von ſich ſelbſt erreichen konnte. Dann ſpitzt ſich aber die Frage alſo zu: Wie beurteilen wir das Übel in der Welt, den grauſamen Kampf ums Daſein, den Überſchuß an Qual und Elend? Werden wir mit Schelling ſagen, aus einer ſo klaren und durchſichtigen Intelligenz, wie der Theismus ſich den Schöpfer denke, ſei ein ſo ſonderbar verworrenes, wenn auch in Ordnung gebrachtes Ganzes, wie die Welt, nicht abzuleiten; man könne einen bewußten Schöpfer deshalb nicht annehmen, weil es ein übelberatener Gott geweſen ſein müßte, der ſich in eine ſolche Welt geſtürzt hätte, in die Geſtalt zahlloſer, gequälter und geängſtigter Weſen, die ſämtlich nur dadurch eine Weile beſtehen, daß eines das andere auffrißt, Jammer, Not und Tod ohne Maß und Ziel erduldet? Werden wir mit Hartmann ſagen, hätte Gott ein Bewußtſein von der Schöpfung gehabt, ſo wäre dieſe ein unentſchuldbares Verbrechen? Nur das Reſultat eines blinden Willens könne die Welt ſein, der ſich entfalten müſſe, weil er nicht anders könne, welcher aber, einmal zum Licht des Bewußtſeins emporgetaucht, den Beruf und die Kraft empfange, durch Selbſtvernichtung, durch Selbſtmord den Qualen des Daſeins zu entgehen.

Es iſt im modernen Geiſteskampfe noch viel zu wenig beachtet worden, daß in der Entſcheidung dieſer furchtbaren Frage, welche auch die eigentliche Grundfrage der deutſchen Philoſophie iſt, die aber ſchon ſeit Jahrtauſenden ihren ſcharfen Stachel tief in jedes fühlende Gemüt eingebohrt hat, der Darwinismus eher ein Bundesgenoſſe als ein Gegner der Theologie iſt, wie unſer unvergeßlicher Hermann Schell richtig erkann

hat. Gewiß haben neuere Verſuche, die erkenntniskritiſche Geltung des Darwinismus als Weltanſchauung abzuſtecken, ihn als philoſophiſches Programm aus ſeinen letzten Folgen zu beurteilen durch ſtrenge Verknüpfung des Urſprungs der Darwinſchen Idee mit ihrem äußerſten Ende, ein düſteres Weltbild gezeichnet: ein Kosmos, deſſen Grundkraft darin beruht, daß nicht bloß die empfindenden Weſen ſich die Weide, ſondern auch Gräſer und Bäume den Boden und die Sonne ſtreitig machen; eine Welt, in welcher der Zank um den Futtertrog und die ſexuellen Triebe die einzigen Brücken zum höheren Sein ſind; in welcher alle Erhabenheit, die ringsum in der Natur ſich uns darbietet, aus dem egoiſtiſchen Prinzip entſtanden iſt; eine Ordnung der Dinge, in welcher der Weg von der faſt empfindungsloſen Urzelle bis zu den grandioſeſten Erſcheinungen des menſchlichen Genies durch die erniedrigende Tyrannei der Nützlichkeit beherrſcht iſt, wo nicht Mitleid und Liebe, ſondern unbedingte Vertretung des eigenen Vorteils und Vernichtung des Schwächeren die Welt ſchmücken, ſegnen und verjüngen; all das iſt ein Bild, gegen das uns Schopenhauers peſſimiſtiſches Weltgemälde noch wie ein Lilienfeld anmutet. Von Max Steiners Perſpektive aus ſcheint es, daß unter den letzten Konſequenzen der Entwicklungslehre die Moralwerte der Gegenwart und der religiöſen Vergangenheit zuſammenbrechen, ja die europäiſche Kultur ſelbſt, die in ihren grundlegenden Inſtitutionen gar nicht denkbar iſt ohne die Liebe, welche auch das Schwache mit ſeinem Segen beſchattet. Alle Humanität würde dann als eine unnütze Verlangſamung des Kampfes zur verderblichen Torheit, und das einzige Ziel des ſelbſtbewußten Menſchengeiſtes könnte nur ſein, den Stahl des Daſeinskampfes zur unerträglichen Schneide zu ſchärfen.

Allein einer ſolchen Perſpektive, die in ihrer letzten Wurzel aus einer erkenntnistheoretiſchen Skepſis entſpringt, muß das Recht beſtritten werden, ſich als die genuin Darwinſche Auffaſſung auszugeben. Perſönlich erkannte und erklärte Darwin den Egoismus als den Gegner und Schädling der Geſellſchaft und betonte ſcharf, auch wo die Forderung der Vernunft auf den Untergang und die Ausrottung des Schwachen und Hilfloſen im Menſchengeſchlechte zu zielen ſcheine, könnten wir unſere Sympathie nicht hemmen, ohne den edelſten Teil unſerer Natur zu verletzen. Es gehört zu den ſchönſten Zierden von Darwins menſchlichem Charakter, daß der altruiſtiſche Zug als der ſtärkſte neben ſeinem Forſcherdrang erſcheint, daß er in einer Art von geiſtigem Teſtamente neben der Freude, der Wiſſenſchaft gelebt zu haben, ſeinen Schmerz äußerte, ſeinen Mitgeſchöpfen nicht mehr Gutes getan zu haben. Wendet man ein, dieſe Auffaſſung ſei Mangel an Konſequenz in der perſönlichen Weltanſicht Darwins, ſo iſt zu erwidern, daß auch die Entwicklungslehre ſelbſt, welche in ihrer heutigen Geſtalt wohl durchwegs auch innere Bildungsfaktoren neben der Selektion zu ihrem Rechte kommen läßt, keineswegs jenes traurige Weltbild ergibt. Statt des Theologen möge hier der Naturforſcher reden. Unſer kürzlich verſtorbener Kollege Rindfleiſch äußerte ſich in folgender Weiſe: „Das Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, um ihre Lebeweſen auf immer höhere Stufen der Selbſtbeſtimmung zu heben, weiſt über den Rahmen der individuellen Begrenzung hinaus. In nichts anderem nämlich beſteht dieſes

Mittel, als daß ſich die Selbſtbeſtimmung in den Dienſt der Nächſtenliebe ſtellt. Ein auffallendes Wort, ich geſtehe es, aber unantaſtbar! Einer für alle, alle für einen! So lautet das Gebot, welches die Teile jedes lebenden Ganzen untereinander verbindet und die ſogenannte organiſche Einheit derſelben herſtellt. Ein Schauſpiel, welches den Beobachter immer von neuem mit Staunen und Bewunderung erfüllt, iſt dieſe organiſche Einheit der höheren, aus Milliarden von Zellen beſtehenden Lebeweſen. Alle dieſe Zellen ſind darauf angewieſen, durch einander und für einander zu beſtehen. Sie leben nur als Organe ihres Körpers, eine ſelbſtändige Exiſtenz außerhalb dieſes Verbandes gibt es für ſie nicht. Aber innerhalb desſelben iſt es faſt rührend, zu ſehen, wie das Bedürfnis jeder einzelnen Zelle vom Ganzen wahrgenommen und oft auf weiten Umwegen befriedigt wird. Heute noch gewährt es hohen Genuß, die Einzelheiten jener Vermittlung zu ſtudieren, welche bei den Tieren bekanntlich dem Blutgefäß- und Nervenſyſtem zugewieſen iſt . . . Jede der Millionen und Abermillionen Zellen, welche aus der Teilung des Eies hervorgehen, kennt den Platz, der ihr im ganzen zukommt, und muß oft weite Wege wandern, bis ſie ihr Ziel erreicht hat. Jede Zelle teilt ſich zur rechten Zeit und am rechten Orte, ſendet Ausläufer in beſtimmten Richtungen aus und begegnet den Ausläufern anderer Zellen, mit denen ſie ſich verbindet. So entſteht jene wundervolle Einheit, welche die wichtigſte Vorausſetzung für die Vervollkommnung der Lebeweſen im Sinne einer wachſenden Selbſtbeſtimmung, hier der Sicherung des Lebens gegenüber den äußeren Lebensbedingungen, iſt . . . Über allen dieſen Vervollkommnungen aber bis hinauf zur weithin gebietenden Stellung des Menſchengeſchlechtes ſchwebt mit leuchtender Schrift das Spruchband der Nächſtenliebe: Einer für alle, alle für einen! Ein Naturgeſetz und zugleich das vornehmſte Gebot der Sittlichkeit! Alſo Freiheit und Nächſtenliebe! Das ſind die Merkmale des Lebens, welche über das Leben hinausweiſen. Sollten ſie uns darum minder ehrwürdig ſein, weil wir die Wurzeln derſelben herabreichen ſehen bis zu den niedrigſten Lebeweſen? Im Gegenteil, wir wollen uns freuen, daß ſie noch weiter hinabreichen in die unorganiſche Natur, daß wir ſie erſt verſchwinden ſehen in dem geheimnisvollen Ureinen aus Kraft und Stoff. Daß dieſes Eine auch die höchſten Ziele und Tugenden des Menſchen einſchließt, iſt ein tröſtlicher Gedanke. Freiheit und Nächſtenliebe! Freiheit das Ziel, und Nächſtenliebe das Mittel dazu! Das iſt das Wort des Lebens. Alles, was lebt, ſpricht es unbewußt aus, und der Menſch, der zum Bewußtſein gelangt iſt, erkennt es freudig als die Richtſchnur ſeines beſſeren Selbſt. Und wir ſind doch nur ein Gleichnis! Meine Auffaſſung vom Leben erinnert ſo unmittelbar an das Bibelwort, daß Gott den Menſchen zu ſeinem Ebenbilde geſchaffen habe, daß es Gott abſichtlich verleugnen hieße, wollte ich achtlos an dieſer Übereinſtimmung vorbeigehen. Es iſt freilich wahr, daß wir Gott aus dieſem Ebenbilde nur unvollkommen zu erkennen vermögen. Aber wenn wir ihn auch nicht ganz zu erfaſſen vermögen, was hindert uns, diejenigen Seiten ſeines Weſens vor Augen und im Herzen zu haben, welche wir zu erfaſſen vermögen, und zu ihm als einem allmächtigen und alliebenden Vater unſere Herzen zu erheben? Es wird uns deshalb ſchwer, zu

einer einheitlichen Vorſtellung von Gott zu gelangen, weil wir uns ein höchſtes Weſen in vollkommener Freiheit gegenüber der Natur denken ſollen, welches doch zugleich in der Natur und ihren geſetzmäßigen Erſcheinungen iſt. Aber haben wir nicht geſehen, daß die höchſte Freiheit nicht trotz der Naturgeſetze, ſondern durch ein Naturgeſetz, durch das der Nächſtenliebe erlangt wird? Mir erſcheint das Leben wie eine teilweiſe Offenbarung Gottes. Nicht eine unſichtbare, ſondern eine ſichtbare Hand iſt es, die zur wahren Freiheit erheben will, zur Freiheit durch die Liebe."

In der durch den Verlauf der Forſchung von ſelbſt ſich vollziehenden Einſchränkung der Selektion auf die Bedeutung eines allgegenwärtigen wenn auch nicht allmächtigen Prinzips der Entwicklung in der Natur laſſen ſich leicht Verbindungslinien herſtellen mit dem Locus classicus der chriſtlichen Naturphiloſophie, dem achten Kapitel des Paulusbriefes an die Römer, wonach die Naturwelt unter hartem Banne ſeufzt, indem ein Geſetz des Leidens auf ſie gelegt iſt als Bedingung jeder Vervollkommnung. Im Hinblick auf dieſe Stelle ſpricht ja ſchon Auguſtin in ſeinem herrlichen Werke über den Gottesſtaat von einem harten Daſeinskampf, in welchem das Schwächere dem Stärkeren unterliegen muß. Von dieſem Geſichtspunkte aus betrachtet iſt der Kampf ums Daſein nur eine Seite der Tatſache, daß es der tiefſte Sinn des Lebens in der Natur von ſeinen unterſten Geſtaltungen bis zur höchſten Freiheitstat des Geiſtes iſt, „in eigener, beſtändiger, raſtloſer Mühe und Selbſtſteigerung zu immer größerer Höhe und Vollendung" ſich emporzuringen. Denn nicht einmal ein Spermatozoon, von denen 500 Millionen auf eine Kubiklinie gehen, hat Gott zum Müßiggang geſchaffen, ſondern daß es eine ebenbürtige Arbeit leiſte in der unermeßlichen Werkſtätte der Natur oder zermalmt werde. Ja beim erſten Kriſtalle ſchon ſetzt, wie die neuere Forſchung erkannt hat, eine dirigierende Kraft ein, wenn auch nicht ganz gleichen, ſo doch analogen Charakters wie der Wille des Bildhauers bei der Venus von Milo.

Beſonders aber iſt der ganze Gedankenkomplex der Entwicklungslehre von einer Idee untrennbar, von der des Fortſchrittes. Das helleniſtiſche Denken und damit die ganze antike Auffaſſung kannte das Leben nur als ein endloſes Spiel auf- und abſteigender und ſtets zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrender Bewegungen; man verglich von dieſem Standpunkte aus das All mit einem jener ſüdlichen Bäume, an denen zu gleicher Zeit hier eine Blüte aufgeht, dort eine Frucht vom Zweige fällt. Nach Darwin ſteigt das Univerſum langſam aber ſtetig in die Höhe. Der grauſame Kampf ums Daſein iſt das Ferment, das allein Bewegung und Fortſchritt ins Daſein bringt, das die Entwicklung mit Gewalt aufwärts treibt; nicht ein ewig in ſich ſelbſt zurücklaufender troſtloſer Zirkel iſt das All, nicht eine zielloſe Wellenbewegung mit periodiſchem Auf und Nieder, nicht ein Ungeheuer, das ſich ſelbſt verſchlingt, um ſich wieder zu gebären, ſondern eine beharrlich aufſteigende Linie des Lebens; nicht der Tod tötet nach Darwin, ſondern das lebendigere Leben, das aus ihm hervorbricht, Tod und Geburt ſind bloß das Ringen des Lebens mit ſich ſelber, um ſich ſtets verklärter darzuſtellen. Freilich bleibt auch ſo noch, wie Eucken ſagt, der ſchroffe Widerſpruch zwiſchen der Kraft und Leidenſchaft, welche das Leben aufruft, und ſeinem Ertrage, zwiſchen der zähen

Gier, mit der die Lebeweſen um ihr Daſein bis zur Vernichtung kämpfen, und ihrem gemeinſamen letzten Schickſal. Allein gerade von hier aus eröffnen ſich religiöſe Perſpektiven. Und wenn die Phyſik mit der Bibel die ſchließliche Erſtarrung des Erdballes und den Zuſammenſturz des Planetenſyſtems als Ende der Welt vorausſagt; wenn alſo hier die Entwicklungslehre auf dem Wege dumpfer Notwendigkeit zu dem gleichen Ziele kommt, das Hartmann von einem Akte bewußter Intelligenzen erwartet, zu dem Ende aller Dinge, ſo hat Darwin ſelbſt in ſeiner Autobiographie darauf hingewieſen, daß die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde hier als einziger Hoffnungsſtern in grauenvoller Nacht übrig bleibt. „Glaubt man, wie ich es tue, daß der Menſch in weitentfernter Zukunft ein weit vollkommeneres Geſchöpf, als er jetzt iſt, ſein wird, ſo iſt es ein unerträglicher Gedanke, daß er und alle anderen empfindenden Weſen zu vollſtändiger Vernichtung verurteilt ſein ſollten nach einem ſolange fortdauernden, langſamen Fortſchritt. Denjenigen, welche die Unſterblichkeit unſerer Seele annehmen, wird die endliche Zerſtörung unſerer Welt nicht ſo furchtbar erſcheinen."

Wenn deshalb in dieſem Jahre die Naturwiſſenſchaft Charles Darwin feiert als den Mann, von dem aus ein wahrer Gedankenſtrom die wiſſenſchaftliche Welt durchflutete, längſt abgebauten Boden verjüngend mit neuer Lebenskraft, überall in den Einzeldisziplinen prächtige Blüten und Früchte hervorlockend an dürren, ſcheinbar abgeſtorbenen Zweigen, ſo kann die Theologie, ſo gewaltig auch der Kampf iſt, der durch Darwins Ideen ihr aufgedrängt wurde, doch das Bewußtſein haben, daß die Fernſichten der Entwicklungslehre die Größe und Majeſtät Gottes nicht dunkler gemacht haben, ſondern in früher ungeahntem Lichte ſtrahlen laſſen.

Hat doch Darwin ſelbſt geſagt, es ſei wahrlich eine großartige Anſicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder auch nur einer einzigen Form eingehaucht hat, und daß, während unſer Planet nach ſtrengen Geſetzen ſich im Kreiſe ſchwingt, aus ſo einfachem Anfange eine ſo endloſe Reihe immer ſchönerer und vollkommenerer Weſen ſich entwickelt hat und noch fortentwickelt. Gleichwie der unermeßliche Sternendom der modernen Weltanſchauung dem religiöſen Gemüte nicht fremder iſt als die alte Vorſtellung von der ſchwimmenden Erdſcheibe unter dem niedrigen Dache des Firmamentes, ſo ſtehen wir nun erſt recht in Bewunderung der Gottheit vor dem märchenhaften Glanze der Natur; während, wie Lotze ſagt, nach der alten Anſchauung die Geſtalten des Lebens wie in feierlicher Stille zum Tanz angetreten regungslos vor uns ſtanden, ſehen wir jetzt das reizende Spiel des Lebens, das bei unendlichem Wechſel ein harmoniſcher Hymnus auf ſeinen einheitlichen geiſtigen Urgrund iſt.

Ich ſchließe dieſe feierliche Stunde mit einem Worte an jene Kommilitonen, die mir, dem Theologen, beſonders naheſtehen, an die Jünger der theologiſchen Wiſſenſchaft, die ein glücklicher Stern hereingeführt hat mitten in die Arena einer modernen Forſchungsſtätte: ich ermahne Sie aus väterlichem Herzen, daß Sie auch über Ihr engeres Fach hinaus in den Wettkampf geiſtiger Arbeit treten, deren ſtiller, ernſter Hauch Sie hier überall umweht; daß Sie die jugendliche Bruſt tief eintauchen in den

Born der Wiſſenſchaft; daß Sie glühen von reiner Leidenſchaft für die Wahrheit, auf deren Opferaltar der Jünger der Wiſſenſchaft ſelbſt Geſundheit und Leben niederzulegen bereit ſein muß, daß Sie mit zarter, unverdroſſener Hand mitwirken und mitweben an dem goldenen Bande der **Harmonie zwiſchen Wiſſenſchaft und Glauben.**[1])

12. Chriſtus im modernen Geiſtesleben.

Die weltgeſchichtliche Wirkung der Perſon Jeſu ſteht wie der ewige Sternenhimmel über den ziehenden Wolken philoſophiſcher Theorien. Wenn es ein entſcheidendes Kriterium gegen den deutſchen Idealismus gibt, ſo iſt es dieſes, daß derſelbe zwar ſein Beſtes, wie wir ſahen, der Gedankenwelt des Chriſtentums entnimmt, aber in ſeiner Wertſchätzung der Perſon Jeſu eine Stufenleiter darſtellt, welche immer mehr nach abwärts führt. Sprach Kant ſtets noch mit Achtung von Jeſus; ſah Fichte in ſeiner Perſon ein Wunder, Hegel den Höhepunkt der Offenbarung des abſoluten Weltgeiſtes, ſo ſtellte Schelling Buddha ſchon höher als Jeſus; Schopenhauer hatte nur mehr Spott, Nietzſche Haß für ihn; Hartmann und Drews leugneten ſeine geſchichtliche Exiſtenz.

Den philoſophiſchen Grund zu dieſer charakteriſtiſchen Entwicklung hat ſchon Kant gelegt. Er ging dabei aus von einem Gedanken des Leibniz, der in der phyſiſchen Welt ſeine volle Berechtigung gegenüber Carteſius hatte. Gott hat, das gab Kant zu, unſeren Geiſt geſchaffen. Er hat in ihm ſeine unendliche Lebensfülle geoffenbart, aber nur einmal, bei der Schöpfung, nachher nicht mehr. Wie Gott die ewigen Lichter des Sternenhimmels nur einmal angezündet hat und wie ſie ſeitdem vielleicht ſeit Millionen Jahren lieblich leuchten und ſich in ihren herrlichen Bahnen bewegen nach eigenen Geſetzen, ſo hat er bei der Schöpfung ſo

[1]) Darwin perſönlich war philoſophiſch zu ſchwach veranlagt, um ſich den Fangarmen des engliſchen Agnoſtizismus zu entziehen. Cyon bemerkt, wie Darwin anfangs beſcheiden war, wie er in ſeinem Hauptwerk „Entſtehung der Arten“ das Wort „Schöpfer“ durchaus nicht verſchmähte und ſich darauf berief, daß die größten Geiſter aller Zeiten das Daſein Gottes anerkannten. Erſt die tollen Übertreibungen deutſcher Schriftſteller, welche Darwins aufgehenden Ruhm als Sprungbrett ihrer eigenen Bedeutung benutzen wollten, hätten ihn in eine Stimmung verſetzt, in welcher er ſein ſchwächſtes Werk „Abſtammung des Menſchen“ niederſchrieb. Beteuerte er einerſeits, die Welt könne unmöglich Werk des Zufalls ſein, ſo geſtand er im ſelben Atemzuge, daß er durch „entſetzliche Zweifel“ wieder in dieſer Überzeugung geſtört werde. Er war zu wenig Metaphyſiker, um klar einzuſehen, was Cyon gegen den Ultradarwiniſten Weismann bemerkt: „Der Zufall, zum einzigen Faktor der Entwicklung der organiſchen Welt erhoben, ſchließt nicht nur das Prinzip der Finalität aus, das doch in allen Wandlungen des Embryo deutlich hervortritt, ſondern auch das der Kauſalität ſelbſt, das nur in ſeinen Wirkungen zu faſſen iſt. Dieſe Weltauffaſſung iſt die widerſinnigſte ſeit Empedokles.“ (Pſychol. der großen Naturf. 52.)

Stölzles Rektoratsrede (1921) über „Darwins religiöſe Entwicklung nach ſeinen Briefen“ iſt mir bei Abſchluß des Druckes noch nicht vorgelegen.

viel Licht und Kraft in den Geiſt hineingeſchüttet, daß das Öl ſeiner Lampe keiner Nachfüllung mehr bedarf in alle Ewigkeit. Kant hatte aber im Gegenſatz zu Leibniz dieſen Gedanken vom phyſiſchen auf das ſittliche und religiöſe Gebiet ausgedehnt und ſo den engliſchen Deismus ebenſo wie den Empirismus auf die Spitze getrieben. Deshalb hat Kant kein Verſtändnis für die Grundfunktion der Religion, das Gebet. Ein Menſch, der betet, iſt nach ihm ein Wahnſinniger, der an eine Wand hinredet.

Nach chriſtlicher Auffaſſung haben alle Menſchen in Adam geſündigt. Dadurch wurde das in der Schöpfung in ſie gelegte Licht ausgelöſcht oder wenigſtens getrübt. Eine neue Offenbarung Gottes mußte deshalb kommen, und dieſe Offenbarung kam, zuerſt ſtill und ſanft vorbereitet wie im Morgenrote in der altteſtamentlichen Prophetie, zuletzt wie die Sonne hervorbrechend aus finſterer Nacht in Chriſtus. Kant dagegen ſagt: Nicht in Adam haben wir geſündigt, ſondern der Einzelne hat geſündigt durch eine rein intelligible Tat in einer rätſelhaften, dunklen Vergangenheit. Jeder muß ſich deshalb ſelbſt erlöſen. Nicht der Glaube an einen Einzelnen, an Jeſus von Nazareth, macht ſelig, ſondern der Glaube an ein Ideal der Vollkommenheit, welchem Jeſus von Nazareth mehr als alle anderen nahe gekommen, mit dem er aber nicht identiſch iſt. Es darf, ſagt Kant in ſeiner religiöſen Hauptſchrift, nicht zur Bedingung der Seligkeit gemacht werden, daß ein Chriſtus im Sinne des Kirchenglaubens gelebt habe. Denn davon ſagt uns die Vernunft nichts. Wohl aber iſt es für Jeden heilsunumgänglich, zu dem Ideal der Vollkommenheit, welches in der Vernunft eines Jeden liegt, ſich zu erheben. Nur zu dieſem moraliſchen, nicht zu jenem geſchichtlichen Glauben ſind wir verpflichtet. Sofern von der Idee der moraliſchen Vollkommenheit der Menſch ſelbſt nicht der Urheber iſt, läßt ſich ſagen, daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen iſt und Menſchheit angenommen hat. Dieſe Vereinigung mit uns kann als ein Zuſtand der Erniedrigung des Sohnes Gottes vorgeſtellt werden. Doch iſt dies nicht ſo zu verſtehen, als wäre das gute Prinzip, der Sohn Gottes, nur zu einer gewiſſen Zeit in die Welt gekommen. Vielmehr iſt es zu allen Zeiten unſichtbarerweiſe in die Menſchheit herabgeſtiegen. In jedem Menſchen von göttlicher Bildung wird Gott Menſch. Im Einzelnen aber iſt dieſe Menſchwerdung Gottes keine abſolut vollkommene, ſondern nur im Ganzen der Menſchheit iſt ſie eine vollendete. Menſchwerdung Gottes iſt alſo nicht die Darſtellung Gottes in einem vollkommenſten Menſchen, ſondern eine Offenbarung Gottes in der ganzen Menſchheit. Ja über dieſen Planeten hinaus ſehen wir in der ganzen Sternenwelt das durch den Weltenraum ſich erſtreckende Gerüſte für die Verwirklichung des unendlichen Geiſtes im endlichen. Jeder Menſch iſt ein Stück der ewigen Menſchwerdung des guten Prinzips.

Damit hat Kant das Programm aufgeſtellt für die Auffaſſung des Chriſtentums durch die moderne Philoſophie und das von ihr getragene Geiſtesleben überhaupt. Zwei Sätze, ſagt Fichte, hat die kirchliche Chriſtologie, einen metaphyſiſchen und einen geſchichtlichen. Der erſte lautet: In jedem Menſchen, der ſein individuelles Leben an das allgemeine

hingibt, wird Gott Fleiſch. Der zweite, geſchichtliche Satz lautet: In Jeſus von Nazareth hat das ewige Wort ein vollkommenes, ſinnliches und menſchliches Daſein gefunden. Der erſte Satz iſt allgemein verbindend, der zweite nicht. Nur das Metaphyſiſche, nicht das Hiſtoriſche macht ſelig. Eine ganz an Leſſing erinnernde Formulierung!

Auch Schelling kämpfte heftig gegen die theologiſche Menſchwerdungsidee an. Er konnte ſich ſchlechterdings nichts dabei denken, daß Gott nur zu einer beſtimmten Zeit menſchliche Natur angenommen habe. Denn Gott ſei ewig d. h. außer aller Zeit. Die Menſchwerdung Gottes müſſe alſo eine ſolche von Ewigkeit her ſein. In Jeſus iſt Gott allerdings zuerſt wahrhaft objektiv geworden; denn wer vor ihm hätte das Unendliche auf ſolche Weiſe geoffenbart? Als die chriſtlichen Miſſionäre nach Indien kamen, glaubten ſie etwas Neues zu verkünden. Allein die Indier wunderten ſich nur, daß bei den Chriſten nur einmal geſchehen ſei, was bei ihnen oftmals und in ſteter Wiederholung ſich ereigne.

Hegel, ſo ſehr er beſtrebt war, die Identität ſeines Syſtems mit der chriſtlichen Religion zu betonen, behauptete, der kirchliche Menſchwerdungsbegriff entſpreche nicht der Art, wie eine Idee ſich verwirklicht. Die Idee ſchüttet niemals ihre ganze Fülle in Einem Exemplare aus, um gegen andere zu geizen, ſondern in eine Menge Exemplare, die ſich gegenſeitig ergänzen. Wenn die Gattung in einem einzigen Individuum ſich vollſtändig verwirklichen könnte, würde ſie ſich nicht damit quälen, ſich in den zeitlichen Verlauf ſo vieler Entwicklungen zu zerſchlagen. Könnte Gott unmittelbar Einzelperſönlichkeit ſein, ſo würde er des ganzen ungeheuren Apparates zur Hervorbringung von Perſönlichkeiten in der ganzen Weltgeſchichte überhoben ſein.

David Friedrich Strauß, Hegels Schüler, welcher am meiſten zur Populariſierung der Hegelſchen Ideen beitrug, wollte Theologieprofeſſor in Zürich werden. Allein das Volk revoltierte, weil er nicht an Chriſtus glaube. Aus dieſem Anlaß erließ er 1839 ein Sendſchreiben an das Volk von Zürich, welches am klarſten den idealiſtiſchen Standpunkt in der Chriſtusfrage formuliert:

„Wir, die man beſchuldigt, nicht an die Wunder zu glauben, welche Gott einſtmalen in jüdiſchen Landen getan, machen nur deshalb aus dieſen nichts beſonderes, weil ſie uns wie ein Tropfen im Meere verſchwinden unter den zahlloſen Wundern, welche Gott täglich und ſtündlich verrichtet. Nicht einmal hat Gott auf ein paar Stunden bloß zu Joſuas Zeiten Sonne und Mond feſtgehalten; er trägt, hält und bewegt in ihren Bahnen alle Sonnen, Monde und Erden und das ganze Heer der Sterne von der Weltſchöpfung an bis jetzt. Aber dann iſt ja der Heiland nichts beſonderes mehr. Aus dem Gottesſohn wird ein gewöhnlicher Menſch, wendet man ein. Ein Menſch, ein wahrer Menſch, ja, aber ein gewöhnlicher, o nein! Und der Gottesſohn bleibt auch uns, nur nicht in dem groben Sinn, welcher der Vernunft ewig ein Anſtoß iſt. Zweimal ſoll Gott über ihn herabgerufen haben, daß er ſein lieber Sohn ſei, an welchem er ſein Wohlgefallen habe. Was verlieren wir, wenn wir dieſe Erzählungen bezweifeln? Mehr nicht, als für ein ſchönes Gemälde verloren geht, von welchem ein angeklebter Zettel weggenommen wird, der die überflüſſige

Verſicherung enthält, daß es ein ſchönes Gemälde ſei. Das wiſſen wir ohne den Zettel. Ob Chriſtus Kranke geheilt habe? Es mag ſein. Er mag auch dazu von Gott mit beſonderen Kräften ausgerüſtet geweſen ſein. Uns erweckt er zum Leben der Gerechtigkeit. Ob Chriſtus in den Himmel aufgefahren iſt? In den Himmel erhob er ſich ſchon zu Lebzeiten bei jedem Gebet, das er verrichtete. Da ſein Beten ohne Unterlaß war, ſo war er ohne Unterlaß im Himmel. Ob er zum Weltgericht wiederkomme? Er iſt ſchon gekommen. In uns ſitzt er täglich zu Gerichte uſw." Mit Recht verſichert Strauß, in dieſem Sinne ſei die ganze neuere Philoſophie zu verſtehen, wenn ſie von einer ewigen Menſchwerdung rede. Was die Kirche von Jeſus von Nazareth ſage, laſſe die moderne Philoſophie gelten, wenn man es auf die ganze Menſchheit beziehe.

Auch Eduard von Hartmann fordert, man müſſe den hiſtoriſchen Jeſus und den dogmatiſchen Chriſtus ſcharf ſcheiden: Jeſus ſei ein Zimmermannsſohn von Nazareth, der Kern der Religion ſei die Chriſtusidee d. h. das von jedem Menſchen zu realiſierende Gottmenſchheitsideal. Zwiſchen beiden habe die Kritik des letzten Jahrhunderts eine unerbittliche Scheidelinie gezogen. Der Kern des Chriſtentums liege alſo nicht im Menſchen Jeſus von Nazareth, ſondern in der Gottmenſchheitsidee, die jeder Menſch in ſeinem Herzen trägt, und die der eine mehr, der andere weniger verwirklicht.

Während aber noch Strauß alle nicht geſchichtlichen Elemente aus dem Leben Jeſu als wertloſe Mythenguirlanden weggeſchnitten hatte, verlegte die Hartmannſchule in das Mythiſche die treibende Grundkraft jeder Religion. Der Mythus, ſo führte Maurenbrecher auf dem Berliner Religionsgeſpräche aus, iſt die Wurzel aller Religion, und wir wären aus dem Daſein des elendeſten Tieres nicht herausgekommen, wenn nicht der Mythus in ſeinem Wandel und in immer größeren Formen das Gerüſt gegeben hätte, an dem die Menſchheit ſich emporentwickelt hat, ſo daß jedes innigere Gefühl im Menſchengeſchlechte nur an der Leiter des Mythus hat entſtehen können und die Illuſion des Mythus in der Entwicklung der ſittlichen Kraft Unendliches leiſtet. Es war der altbabyloniſche Marduk-Mythus, mit welchem der älteſte Bauer im Euphrattale den Sieg der Sonne und des Lebens im Frühling beſang, der dann, infolge einer gewaltigen ſozialen Kataſtrophe, zum Erlöſungsmythus umgebildet zur Hülle wurde, in welche die Erlöſungsſehnſucht der orientaliſch-mittelländiſchen Völker ſich kleidete.

Wie war nun aber die Stellung der nachkantiſchen Philoſophie zur Perſon Jeſu im engeren Sinne? Auch die Stellung hing enge zuſammen mit der Art des Idealismus, welchen die betreffenden Syſteme repräſentierten. Am höchſten erhob ſich hier Fichte, namentlich in der „Anweiſung zum ſeligen Leben". Freilich die Begründung ſeines Urteils iſt ſtreng pantheiſtiſch und deshalb verfehlt. Die Einſicht in die abſolute Einheit des menſchlichen Daſeins mit dem göttlichen, ſagt er, iſt die höchſte Erkenntnis, die der Menſch erſchwingen kann. Vor Jeſus hat ſie niemand gehabt, und ſeitdem iſt ſie für das profane Erkennen wieder verloren gegangen. Jeſus ſei von Jahrtauſenden ſeiner Vorzeit und ſeiner Nachfolgezeit durch den Alleinbeſitz dieſer Erkenntnis geſchieden. Wie er zu

ihr gekommen, das sei ein ungeheueres Wunder. So sei es in der Tat wahr, daß Jesus auf eine ganz vorzügliche, keinem anderen Individuum ebenso zukommende Weise der eingeborene Sohn Gottes ist, und daß alle Zeiten ihn dafür werden anerkennen müssen. „Mit allen unseren philosophischen Untersuchungen sind wir auf den Boden des Christentums niedergestellt und von ihm ausgegangen. Auch der zweite Teil des christlichen Dogmas, daß alle diejenigen, welche seit Jesus zur Vereinigung mit Gott gekommen sind, nur durch ihn dazu gekommen sind, bleibt unwidersprechlich wahr. Und so bestätigt es sich denn auf jede Weise, daß bis ans Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth wohl alle Verständigen sich tief beugen und alle, je mehr sie nur selbst sind, desto mehr die überschwengliche Herrlichkeit dieser großen Erscheinung anerkennen werden."

Also ein ungeheures Wunder nennt Fichte die Person Jesu, und wie sehr dieses Urteil auf das Jahrhundert gewirkt hat, beweist die Tatsache, daß Harnack in seinem „Wesen des Christentums" genau so wie Fichte seine Stellung zu Jesus formuliert hat. Wenn man einen Teil des linken Flügels der Hegelschen Schule ausnimmt, so hat auch diese Schule mit Achtung von Jesus gesprochen, und in der Person Jesu das Tiefste und Größte, was die Welt gesehen, anerkannt. Allein Jesus ist für Hegel selbst nur der natürliche Höhe- und Durchbruchspunkt in der Entwicklung des absoluten Geistes. Ohne hier näher auf die raffinierte Art einzugehen, mit welcher Hegel dabei eine nach zwei Seiten schillernde Terminologie aufgestellt hat, deren Zweideutigkeit seine Schule spalten mußte, können wir als feststehend annehmen, daß es für Hegel kein Wunder gab, weder auf dem Gebiete der Natur, noch in der tiefen geheimnisvollen Welt des Geistes. Noch entschiedener wandte sich gegen Fichte Schelling, indem er erklärte, die Persönlichkeit Jesu müsse aus den Bildungselementen seiner Zeit restlos begriffen werden.

Dies galt in erster Linie von Jesu Gotteserkenntnis, welche ja nach den spekulativen Prinzipien Schellings und Hegels nur eine Station in der Entwicklung des absoluten Bewußtseins war. Hatten Kant und Fichte es abgelehnt, die Dogmen und speziell das Trinitätsdogma spekulativ zu erklären, so waren letztere für Hegel und Schelling nur die Jahresringe eines alten Baumes, in denen sich sein Wachstum verkörperte, und der Baum war der absolute Geist selbst. Wenn nun, so folgerte man von diesem philosophischen Standpunkte aus mit Recht, dem Geist selbst von dem, was er als bewußtloser Naturgeist geschaffen, wie er die Verhältnisse der Gestirne geordnet, wie er die Erden und Metalle geformt, den organischen Bau der Pflanzen und Tiere eingerichtet, nicht so sehr alle Erinnerung erloschen ist, daß er sie nicht durch Forschen und Sinnen immer mehr zu beleben und die Gesetze dieser Gebiete zu erkennen vermöchte, wie sollte dann etwas, was er als bewußter Menschengeist geschaffen, nämlich Mythus und Dogma, sich so verdichtet haben, daß er es nachdenkend nicht mehr zu durchdringen vermöchte? Wenn wir den persischen Lichtkultus aus dem Charakter dieses edlen Volkes und seines Hochlandes begreifen und den olympischen Götterkreis als natürliches Produkt des hellenischen Gemütes und Himmels, warum soll die christliche Offenbarung

und ihre Dogmen ein verſteinertes Rätſel bleiben? Weil die Frucht jetzt vor uns liegt, gelöſt, wie reife Früchte pflegen, von dem Zweige, der ſie trug, ſoll ſie nicht auf einem Baume gewachſen, ſondern unmittelbar vom Himmel gefallen ſein, auch wenn wir noch den Stiel zeigen können, durch welchen ſie mit dem mütterlichen Aſte zuſammenhing, auch wenn in ihrem Baue die unverkennbare Verwandtſchaft mit anderen hieſigen Früchten zu Tage tritt, auch wenn auf ihrer Oberfläche noch die Spuren der Sonne zu ſehen ſind, die ſie beſtrahlt, die Hagelkörner, die ſie geritzt, ja der Stich böſer Inſekten, die ſie angegriffen?

Auch als die ſpekulative Theorie von der Entwicklung des abſoluten Geiſtes in Mythos und Offenbarung verblaßte und Schellings gewaltige Arbeit raſch vergeſſen wurde, ermüdete die aufblühende Leben Jeſu-Forſchung nicht mehr, nach Schellings Programm die Perſönlichkeit und Lehre Jeſu aus den Bildungselementen ſeiner Zeit zu verrechnen. Nicht aus dem Himmel ſei dieſe allerheiligſte Geſtalt niedergeſchneit, ſondern ſie ſei nur die ſchönſte Blüte dieſer Erde ſelbſt. Sie ſtammte aus dem Mutterſchoße eines unglücklichen aber edlen Volkes. Jeſu Jugend atmete in der kräftigen Luft fröhlicher, geſunder Naturkinder in Galiläa alles Heilige, alles Liebliche in Iſrael ein. Seine Phantaſie bildete und verfeinerte ſich an den reizenden Geſtaden des Sees von Geneſareth. Sein zartſinniger Geiſt ſog alle Schmerzen, alle Hoffnungsſchauer großer Vergangenheit, gärender Gegenwart ein und webte ſich aus gutem alten Glauben und aus neuen Jugendkräften ſeine welterobernden Ideale. Sein reifendes Mannesalter genoß noch die überwältigenden Eindrücke des Wüſtenpredigers und der beginnenden großen Buße Iſraels, — das auf den Ruf ſeines Gottes wie ein Mann aufſtehende Totenfeld. In jenen Stunden wuchs in Jeſus die ſtarke ſittliche Perſönlichkeit. Da verſchmolz ſeine Seele innig mit Gott. Da glühte er liebesheiß für ſein unglückliches Muttervolk. Da meiſterte er in ſich ſo heldenhaft den Geiſt der Leidenſchaft, den er aus ſeinem Volke vertreiben wollte, und lernte Selbſtverleugnung bis zum Tode.

So glaubte man im Sinne Schellings die geheime Werkſtätte zu ſehen, aus welcher Jeſu Perſönlichkeit als der Gipfelpunkt der Menſchheitsgeſchichte hervorſproßte, eine Perſönlichkeit, die nun wie eine kühn ausgeworfene, unwiederholbare Schöpfung, wie ein geiſtiges Rieſengebirge in die Ebene der Jahrtauſende niederleuchte (Keim.) Sei auch der alte Glaube an eine göttliche Geburt, an die Kindheits-, Lebens- und Todeswunder Jeſu eine grobe Übertreibung, auch die kritiſche Wiſſenſchaft müſſe glauben an eine unerhörte Größe der Ausrüſtung, die Jeſu Geiſt bei ſeiner Geburt mitbekam, an unſchätzbare, himmliſche Angebinde, die an der Wiege dieſes Menſchen ſtanden, unendlich reicher als je bei einem Königskinde. Auch die Wiſſenſchaft müſſe an ſolche Taten und Gaben Gottes glauben. In dieſem Sinne ſei die Menſchheitsentwicklung der Jahrtauſende ein Stückwerk gegen die Spanne Menſchenleben in der Perſon Jeſu. In dieſem Sinne ſei Jeſus die höchſte Tat Gottes, die Krone aller göttlichen Offenbarung.

Ganz anders die Chriſtusauffaſſung, welche ſich unter Schopenhauers Banner entfaltete: Chriſtus ſei nicht eine Sonne, ſondern ein Planet.

Sein Glanz ſei ein erborgter. Die Goldfäden ſeiner Lehre laufen, wenn man ſie weiter verfolge, bis in die dunklen Schatzkammern Indiens, deſſen glühende Sonne dieſes ſeltſame Gewächs gezeitigt habe. Wie tief dieſe Auffaſſung ins deutſche Geiſtesleben einſchnitt, ſehen wir daraus, daß Richard Wagner als kraftſprühender Jüngling ein Drama entwarf, „Jeſus von Nazareth"; als lebensmüder Greis wollte er noch ein Drama über Buddha ſchreiben. Schon 1865 ſagte Wagner: „Die Idee iſt größer als die hiſtoriſche Perſon. Die Geſtalt Jeſu iſt erſt groß geworden durch die Idee."

Abermals einen Schritt weiter ging Eduard von Hartmann. Hatte ſchon Strauß in ſeinem literariſchen Teſtamente 1874 ſeinen hegelianiſchen Standpunkt völlig verleugnet, indem er erklärte, Jeſu Lehre ſei den Menſchheitsidealen der Gegenwart mit ihrer Fülle von Bildung und Kultur nicht mehr gewachſen, nur aus Prahlerei habe Jeſus ſich ſelbſt das Licht der Welt nennen können, da er nur ein Sternlein geweſen ſei, ſo knüpfte jetzt Hartmann an dieſen Faden an, beſonders in ſeiner letzten in Haß getauchten Schrift: „Das Chriſtentum des Neuen Teſtamentes", die 1905, ein Jahr vor ſeinem Tode, erſchien. Vielleicht, ſo reſümiert Hartmann, habe Jeſus gar nicht gelebt, vielleicht ſei das, was von ihm erzählt werde, aus verſchiedenen Legendenkreiſen zuſammengefloſſen, wie die Sage das, was ſie heute von Barbaroſſa erzählt, aus dem Leben Friedrichs I. und II. in Eines geſchmolzen. Habe aber Jeſus gelebt, ſo ſei er kein Genie, ſondern ein Talent geweſen, ein Fanatiker und Schwärmer, der ſelbſt ſeinen Tod verſchuldet habe. Niemals hätten die Heidenvölker in ihrer barbariſchen Sitte der Menſchenopfer ſo tief fallen können, wie das Chriſtentum, da es ſeinen Gott an Menſchenblut gar nicht ſatt werden laſſe, ſondern das Blut des eigenen Kindes fordern laſſe. Dieſe raffinierte Grauſamkeitswolluſt ſei der giftige Kern des Chriſtentums. Ja, Hartmann ruft blasphemiſch aus, der chriſtliche Monotheismus ſei Monoſatanismus, der chriſtliche Gott ſei eine Fratze, ärger als der Teufel.

Den Gipfel des Chriſtushaſſes treffen wir bei Nietzſche. Zwar im Zarathuſtra empfinden wir es noch wie eine Anwandlung von Sympathie, wenn Nietzſche von Jeſus ſchreibt: „Wahrlich zu früh ſtarb jener Hebräer, den die Prediger des langſamen Todes ehren; glaubt es mir, meine Brüder, er ſtarb zu früh; hätte er meine Jahre erreicht, er ſelber hätte ſeine Lehre widerrufen; edel genug war er zum Widerrufen." Aber im „Eſelsfeſt" verhöhnt Nietzſche gräßlich das Tiefſte im Chriſtentum, das Abendmahl. Er bedauert es anderswo, daß nicht ein Doſtojewski in der Nähe Jeſu, dieſes „intereſſanteſten Dekadenten", gelebt habe, ein Pſychologe, der „den ergreifenden Reiz einer ſolchen Miſchung von Sublimem, Krankem und Kindlichem zu empfinden wußte" (VIII 255). Ja ſein Haß verſteigt ſich bis zu dem Ausrufe: „Man tut gut, Handſchuhe anzuziehen, wenn man das Neue Teſtament lieſt. Die Nähe von ſoviel Unreinlichkeit zwingt dazu. Es gibt nur ſchlechte Inſtinkte im Neuen Teſtament. Jedes Buch wird reinlich, wenn man eben das Neue Teſtament geleſen hat" (VIII 279).

In dieſem Rahmen ſei auch die äußerſte Verirrung erwähnt, deren der deutſche Irrenarzt Lommer und der däniſche Theologe Rasmuſſen ſich

ſchuldig machten, indem ſie Jeſus für einen Epileptiker erklärten. Was eine naive vergangene Zeit als groß an ihm empfunden, das ſchaue das Auge des modernen Mediziners in ſeinem wahren grellen Lichte.

Schon dieſe knappe Skizze zeigt, wie die deutſche Spekulation in ihrem Ausgangspunkte (Kant, Fichte, Schelling, Hegel und der rechte Flügel ſeiner Schule) ſich abmühte, um darzutun, daß Chriſtentum und deutſche Spekulation ein und denſelben Gedankeninhalt hätten und das religiöſe Leben der Gegenwart ſeine Ideale aus lebendiger Berührung mit Jeſus von Nazareth habe, wie aber dieſelbe Philoſophie in ihrer weiteren Entwicklung ins Gegenteil umſchlug, indem der linke Flügel der Schule Hegels, ferner Schopenhauer, Hartmann, Nietzſche erklärten, das moderne Denken habe mit Jeſus innerlich nichts mehr zu tun, ſondern ſtehe demſelben feindſelig gegenüber. Je mehr die idealiſtiſchen Gedankenſyſteme ſich auftürmten zu neuen, rieſenhaften Weltbildern, deſto mehr zeigte ſich die Unvereinbarkeit dieſer Gedankenmaſſen mit dem Chriſtentum. Das war die große Täuſchung der proteſtantiſchen Theologie: als Hegel verkündete, er habe das Grundgeheimnis des Chriſtentums, die Trinität, bewieſen, da ſchlugen Theologen wie Baur in Tübingen einen gewaltigen Jubel an: der tauſendjährige Kampf zwiſchen Wiſſen und Glauben ſchien beendet. Allein wenn Schelling und Hegel von Vater, Sohn und Geiſt ſprachen, meinten ſie etwas ganz anderes als die chriſtliche Dreieinigkeit. Der chriſtliche Gott iſt lumen de lumine. Im Ozean unendlichen Sonnenlichtes kreiſt nach chriſtlicher Auffaſſung von Ewigkeit her das göttliche Leben zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt als drei bewußten, unendlich ſeligen Perſönlichkeiten, von denen alles Leben in der Welt aus reiner Liebe ausgeſondert wird; in dieſen Ozean der Liebe ſoll dereinſt jedes Geſchöpf zurückkehren, um dort ewiges Leben zu genießen, auch die Natur, die nach Paulus ſeufzt nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes.

Demgegenüber kennt die moderne Spekulation ein ewiges göttliches Lichtreich jenſeits dieſer Welt nicht. Nicht vom Lichte, ſondern von der Finſternis geht Gott aus. Das Abſolute iſt ein bewußtloſes, dumpfes, finſteres Nebelmeer. Dieſer dunkle Urgrund oder, wie Schelling ſagt, Ungrund der Welt zeugt einen Sohn, aber nicht als zweite Perſon in der Gottheit, ſondern dieſer Sohn iſt die Welt. Die Zeugung iſt die Schöpfung. Die Welt iſt ein leidender Gott. Vater und Sohn werden Eins im Menſchengeiſt. Dieſer iſt der Heilige Geiſt. Im Menſchengeiſt allein kommt Gott zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt. Ein anderes Bewußtſein hat er nicht, als das in uns. Deshalb nennt Hegel den Menſchengeiſt das Golgatha, die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes. Gott muß in jedem einzelnen Menſchen ſterben. Wenn ſeine Lebensform im Tode verwelkt, flammt er in neuen, jungen Exiſtenzen friſch auf.

Merkwürdig, erſt Philoſophen wie Hartmann mußten die Theologie belehren, daß der deutſche Idealismus im nachkantiſchen Sinne mit dem Chriſtentum nicht vereinbar ſei, und als in neueſter Zeit Dunkmann ein ſcharfes Entweder – Oder zwiſchen Chriſtentum und Idealismus ziehen wollte, da regten ſich zahlreiche Hände, welche neue Verbindungslinien zwiſchen beiden herſtellen wollten.

Die abſchüſſige Bahn, welche der deutſche Idealismus in der Wertſchätzung der Perſon Jeſu zurücklegte, hat das übrige nationale Geiſtesleben nicht mitgemacht. So ſehr auch Schopenhauer und Nietzſche unſere Literatur und Kunſt beeinflußt haben, ihr Urteil über Jeſus iſt im Winde verhallt. Die Frage nach Jeſus Chriſtus iſt zur oberſten Kulturfrage geworden. Kein großer Denker, der ſich an die Rätſel der Welt und des Lebens heranwagt, kann heute an ihr vorübergehen. Das Erfreulichſte iſt, daß gerade in gebildeten Laienkreiſen ein glühendes Verlangen entbrannt iſt, Jeſus, die geheiligtſte Geſtalt der Weltgeſchichte, kennen zu lernen, ſein edles Bild rein zu ſchauen, losgelöſt, wie man wähnt, von den Trübungen der Jahrhunderte und dieſes reine Bild in Geiſt und Gemüt aufzunehmen nicht bloß als toten Beſitz, ſondern als lebendiges Ideal- und Troſtbild in allen Kämpfen des Lebens und Sterbens. Dem wäre nicht ſo, wenn nicht für alle, mögen ſie auch noch von ſo entgegengeſetzten, ja irrigen Standpunkten zu dieſem himmliſchen Sterne aufblicken, das Wort Harnacks zutreffen würde: „Wer jemals einen Strahl von ſeinem Lichte empfangen hat, kann nicht mehr werden, als hätte er nichts von ihm empfangen."

So ſehr die letzten hundert Jahre der literariſchen Kritik ſich bemüht haben, aus der Krone Jeſu den edelſten Diamanten, den Titel Gottesſohn auszubrechen, auch die extremſten Kritiker überbieten ſich an Lobesüberhebungen gegenüber der ewig unübertrefflichen, edlen Menſchlichkeit Jeſu. Sie geben zu, daß das geiſtige Leben der Gegenwart von der Perſönlichkeit Jeſu entzündet iſt, daß es auch heute noch von der Geſtalt Jeſu von Nazareth herrauſcht wie ein Strom unverſieglichen Lebens und daß wir in dieſem Strom ſtehen und von ihm getragen werden auf allen Gebieten des höheren Geiſteslebens. Selbſt Renan, der Nachahmer von Strauß, ſpricht Jeſus alſo im Grabe an:

„Ruhe nun in deinem Ruhme, edler Bahnbrecher! Dein Werk iſt vollendet! Tauſende von Jahren wird die Welt ſich an dir aufrichten. Du biſt das Feldzeichen unſerer Widerſprüche. So wirſt du das Banner ſein, um welches die heißeſte Schlacht entbrennen wird. Du wirſt in ſolchem Grade der Eckſtein der Menſchheit werden, daß die Welt bis in die Grundfeſten erſchüttert würde, wollte man ihr deinen Namen entreißen. Zwiſchen dir und Gott wird man nicht mehr unterſcheiden. Sieger über den Tod, nimm Beſitz von deinem Reiche, wohin dir auf der Bahn, die du vorgezeichnet, anbetend die Jahrhunderte folgen werden!"

Noch möchte ich einen Kritiker anführen, Theodor Keim, der in ſeinem Werk „Jeſus von Nazara" eine Rieſenſumme von Geiſt und Scharfſinn aufgewendet hat, um in dem Bilde Jeſu auch den leiſeſten Schimmer der Göttlichkeit auszulöſchen, um alle Dogmen der Kirche nur als Leichentücher zu erweiſen, in welche man Jeſus eingewickelt habe. Aber auch er ruft zuletzt bewundernd aus: „Der verworfene Kreuzmeſſias iſt die Hoffnung der Völker, das Panier des römiſchen Weltreiches, ja das geiſtige Lebenszeichen aller Völker, aller Jahrhunderte geworden. Der entthronte Meſſias hat ſeinen Meſſiasthron in der Weltgeſchichte aufgeſchlagen, und nach ſechzig Generationen ſteht inmitten all dieſer irdiſchen Flüchtigkeit ſolcher Thron heute noch. Zu ſeinen Stufen tönt in zahl-

loſen Weiſen der Hymnus aus dem Munde von ſo vielen Großen und Kleinen dieſer Erde, welche in dieſer Perſon das Kleinod ihres Daſeins ſtill geliebt oder als Dichter und Redner, als Künſtler und Weiſe, als Handler und Dulder in großer Weltarbeit laut und herrlich geprieſen haben; und ſelbſt der gereizte Widerſpruch Etlicher muß wider Willen der Herold ſeines Ruhmes ſein. In dieſem Königsglanze erbleicht jede andere Erdengröße. Nur er ſelbſt und ſein Leben leuchtet als Sonne noch heller als die Sternenwelt menſchlicher Huldigungen, deren Lichter er ſelber angezündet."

Guſtav Pfannmüllers ſorgfältig gearbeitetes Werk über Jeſus im Urteil der Jahrhunderte bildet eine glänzende Beſtätigung zu dieſen Worten, und hätte es eines Beweiſes bedurft, daß dieſes Urteil noch heute giltig iſt, ſo hätte die Drewsdebatte in unſeren Tagen ihn geliefert. Auf die Frage: Iſt Jeſus ein Mythus aus eisgrauer Vorzeit, iſt er ein verſchollenes Geräuſch, eine ſchöne, erſtorbene Sage? ertönte nicht bloß aus gläubigem Munde, ſondern tief aus den Kreiſen des modernen Freidenkertums heraus die Antwort: Jeſus iſt der Grund- und Eckſtein aller Kultur und muß es für immer bleiben. Wird dieſer Eckſtein herausgenommen, ſo ſtürzt alles zuſammen und das geſittete Europa fällt in eine Barbarei zurück, viel furchtbarer als ſie je in der Urzeit geherrſcht hat. In den Blättern der Geſchichte iſt Jeſus viel unauslöſchlicher eingetragen als die Pharaonenkönige ihre Exiſtenz mit himmelaufragenden, ewigen Steinbauten in den leicht verwehenden Sand der Wüſte eingezeichnet haben. Was war die Welt vor Jeſus? Ein Eldorado von wenigen Kraftmenſchen, welche ihren Fuß auf den Nacken von Millionen Sklaven ſetzten. Die alten Völker beſaßen eine Fülle natürlicher Gaben, die vielleicht nie mehr erreicht werden wird. Ägypten ſtrahlte im Weltruhme der Weisheit. In Griechenland blühte Schönheit und Kunſt und hinterließ Denkmäler, deren ſpärliche, zerbrochene Stückwerke aus der Erde zu graben die ſpäteren Jahrtauſende zu ihren größten Glückstaten gerechnet haben. In Rom entfaltete ſich Majeſtät, Größe, Kraft. Wo dieſe römiſche Kraft ihren Fuß hinſetzte, hat ſie Bauten und Spuren hinterlaſſen, die nicht mehr vom Erdboden verſchwunden ſind. Und ſo geht es durch alle Kulturländer des Altertums, Ninive, Babylon, Perſien, wo ganze Länderſtrecken in hängende Roſengärten umgewandelt waren.

Dieſe alten Kulturen ſind im letzten Jahrhundert ausgegraben worden; noch iſt dieſes Rieſenwerk der Wiſſenſchaft, das eine glänzende Apologie des Chriſtentums wurde, nicht vollendet. Was für Bilder und Inſchriften auf den Wänden der Paläſte, Schulen, Theater, Tempel und gar auf den Scherben der Oſtraka hat dieſe Arbeit enthüllt! Da ſehen wir nach Boſſuets Wort die Geſchichte des menſchlichen Laſters, ob es ſich Nero, Caligula, Nabuchodonoſor nennt. Da ſehen wir in glänzendem Rahmen eine geiſtige Öde und Korruption ohne gleichen, das traurige Gemälde der gefallenen Familie, der gefallenen Geſellſchaft, der gefallenen Religion, Tempel, der Hoffart und der Schamloſigkeit erbaut, Altäre, wo die Unzucht angebetet wird, heilige Haine, in denen Jungfrauen der edelſten Geſchlechter die Proſtitution als Gottesdienſt üben müſſen, Zeremonien,

welche jeder Scham ſpotten, Gebete, ſo niederträchtig, daß man ſchweigt, ſobald ein Menſchenſchritt naht, weil die Erde nicht hören darf, was man dem Himmel ſagen will.

Das iſt das Bild, das im Gegenſatz zum Optimismus unſerer Klaſſiker, welche namentlich die antiken Frauengeſtalten unvermerkt chriſtianiſierten, die wiſſenſchaftliche Arbeit des letzten Jahrhunderts von der vorchriſtlichen Kultur herausgearbeitet hat. Auf dieſem Schauplatz iſt Chriſtus aufgetreten. Sein Erſcheinen auf dem Schauplatz der Völkergeſchichte ſchildert Hermann Sudermann in ſeinem Drama „Johannes“, indem er in Anlehnung an das Brautlied des Täufers im vierten Evangelium den Täufer ausrufen läßt: „Ich höre rings ein großes Rauſchen und das ſelige Licht umhüllet mich faſt. Ein Thron iſt herniedergeſtiegen vom Himmel auf Feuerpfeilern; darauf ſitzet in weißen Kleidern der Fürſt des Friedens und ſein Schwert heißet Liebe. Erbarmen iſt ſein Schlachtruf. Sehet, der hat die Braut, der iſt der Bräutigam! Der Freund des Bräutigams aber ſtehet und freuet ſich hoch über des Kommenden Stimme. Dieſelbe meine Freude, nun iſt ſie erfüllet.“

Aber nicht bloß in kultureller Beziehung, ſondern auch in religiöſer geht die Anerkennung Jeſu in der Gegenwart noch weit über den Kreis der Kirche hinaus. Die Religion, die Jeſus uns gebracht hat, wird auch von jenen, welche das Übernatürliche und damit die Hauptſache in Jeſu Lehre leugnen, gefeiert als das koſtbarſte Element, das im ganzen Umfange der uns bekannten Weltgeſchichte in die Entwicklung der Menſchheit eingegriffen hat. Jeſus brachte uns die Lehre von Gott als dem Vater der Menſchen; jedes Weſen, das Menſchenantlitz trägt, wird dadurch geadelt zum Kinde Gottes; jedes Menſchenleben, auch das elendeſte, wird dadurch verklärt als ein Daſein von ewiger Beſtimmung, von ewigem Werte. Der echte Gottesdienſt iſt Reinheit des Herzens, Bruderliebe ohne Grenzen, die Familie ein Heiligtum, die Bande der Liebe ewig, unlösbar. Dieſe Religion, das erkennen ſelbſt Freidenker in unſeren Tagen an, iſt das größte Wort, das je auf Erden geſprochen wurde. 2000 Jahre ſind vorüber, und noch iſt das von Jeſu Perſon ausſtrahlende Licht lebendig und arbeitet daran, das geiſtige Erbgut von Jahrtauſenden zu erleuchten und zu durchbrechen, ſo daß Chamberlain in ſeinem Werke „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts“, das Verhältnis Jeſu zu unſerer Zeit mit den Worten bezeichnet: „Chriſtus iſt der Morgen eines neuen Tages. Er hat der alten Menſchheit eine neue Jugend abgewonnen und ſo wurde er auch der Gott der jungen, lebensfriſchen Europäer, und unter ſeinem Kreuze richtete ſich langſam eine Kultur auf, an der wir noch lange arbeiten müſſen, bis ſie in ferner Zukunft einmal den Namen chriſtlich verdient.“ Eine tiefe Ehrfurcht vor dem Menſchen und ſeinem Eigentum iſt mit Jeſus in der Welt eingezogen, ein glühender Wunſch, die Lage aller Unglücklichen zu verbeſſern: das ſind die Charakterzüge der europäiſchen Ziviliſation, die ſie dem einen Namen Jeſus Chriſtus verdankt. Beweis dafür iſt wieder die Geſchichte, welche lehrt, daß, wo das Chriſtentum aus einem Volke ſich zurückzieht, dieſes Volk wie eine ausgepreßte Zitrone erſcheint, welche als wertloſe Schale im Kehricht der Weltgeſchichte verſchwindet. Wie ein blühendes Weizenfeld ſtand zur

Zeit des Origenes und Auguſtinus das chriſtliche Nordafrika da, gleich einem unerſchöpflichen Goldbergwerke, das der Menſchheit die edelſten Schätze an Tugend, Wiſſenſchaft, Kulturgütern lieferte. Da wurde das Chriſtentum verdrängt und die Wüſte wälzte ihr fahles Leichentuch über das zum geiſtigen Leichnam gewordene Volk. Seit 1200 Jahren ſind nicht einmal Spuren der einſtigen Größe und Herrlichkeit übrig.

Was mit Nordafrika geſchah, würde heute mit unſerer Ziviliſation geſchehen, wenn das Chriſtentum daraus verſchwinden würde. Nietzſche hat uns gezeigt, was aus unſerer Kultur würde, wenn Darwin ſtatt Jeſus in ihr zur Herrſchaft käme: Beſeitigung aller Anſtalten für Kranke und Leidende, Wiedereinführung der Sklaverei als unentbehrlichen Fortſchrittshebels, Abſchaffung der Gleichberechtigung der Frau, an deren Durchführung das Chriſtentum 2000 Jahre gearbeitet hat, Verwerfung der Humanität als der giftigſten Frucht des chriſtlichen Geiſtes, Einführung der Vielweiberei, das ſind nur einige Striche an dem heroiſchen Ideal der Lebensbejahung, welches nach Darwin und Nietzſche allein ein ſtahlharter Panzer gegen die eiſerne Härte der Natur ſein ſoll. Merkwürdig, ſo ſonnenklar dieſes neue Lebensideal als logiſche Konſequenz aus dem Darwinismus ſich ergibt, ſo ſträuben doch ſelbſt ſo treue Trabanten Darwins wie Häckel, Carneri, Bölſche ſich beharrlich, dieſes neue Kulturideal anzunehmen. Auch ſie pflanzen, wie der Neukantianer Max Steiner in ſeinen Schriften über die Rückſtändigkeit des modernen Freidenkertums ihnen heftig vorwirft, „die goldene Regel“ des Chriſtentums auf heidniſchem Weltanſchauungsgrunde auf. Auch ſie ſind ſo vollwertige Zeugen für Chriſtus. Und ſelbſt Hartmann hat ſich gehütet darzutun, wie ſeine neue Kultur ausſehe, die ja den Zweck haben ſoll, möglichſt raſch das Ende der Welt herbeizuführen.

Der Strom des Lichtes, der in Jeſus von Jeruſalem ausging, läßt ſich weder zählen noch meſſen, ſagt Selma Lagerlöf. Aber nun erhebt ſich die Frage: Hat nicht Jeſus dieſe gewaltige Wirkung dadurch hervorgerufen, daß er ſich als Gottes Sohn im metaphyſiſchen Sinne erklärte? Hat die Welt nicht deshalb ſeinem Zepter ſich gebeugt, weil ſie Gott in ihm verehrte? Und doch bemüht ſich ſeit anderthalb Jahrhunderten nicht bloß eine ſeichte theologiſche Kritik, ſondern vielfach auch Literatur und Kunſt, Zeile für Zeile aus dem überlieferten Chriſtusbilde der Kirche auszutilgen und nur eines übrig zu laſſen, den Menſchen Jeſus von Nazareth, dem man allerdings den Purpurmantel des Genies umzuhängen nicht geizen will. Iſt aber Chriſtus nicht Gott, dann iſt alle die gewaltige Fülle von Liebe und Opfermut, Entſagung und Barmherzigkeit, welche ſein Name auf die ſtürmiſchen Fluten der Menſchengeſchichte wie Öl auf die Wogen goß, einem verheerenden Irrtum entſprungen.

Nicht als ob die heutige, liberale Theologie noch an den Hypotheſen der Tübinger und holländiſch-ſchweizeriſchen Schule feſthalten würde, welche in den heiligen Schriften des Neuen Teſtamentes ſelbſt Tendenzſchriften d. h. Fälſchungen erblicken wollte. Aber das jüdiſch-griechiſche Denken ſoll, allerdings ſchon zum Teil in dieſen Schriften ſelbſt, Jeſu reines Bild gefälſcht und befleckt haben. Jeſus, ſo ſagt man, nannte ſich kühn den Sohn Gottes. Allein jene Spekulation, eingeroſtet in die ewige Schei-

dung göttlichen und menſchlichen Seins, begriff die hohe Wahrheit des Wortes nicht und verlegte den Ausgleich in eine jenſeitige Welt. Man betrachtete Jeſus nicht als wirklichen Menſchen, ſondern als ein abgeriſſenes Wunder, aus Himmelshöhen in die Armut dieſer Erde eingepflanzt. Dieſes trübe, heidniſche Denken zerriß wieder das Band, das Jeſus zwiſchen Himmel und Erde gewoben. Es tat die alte, ſchreckliche Kluft auf und ſchob zwiſchen Gott und dem Menſchen Jeſus ein heidniſch mythologiſches Mittelweſen, den Äon Chriſtus, ein. Es verdarb ſo gerade die edelſte Errungenſchaft Jeſu, den Gedanken, daß er als Menſch und damit die ganze Menſchheit der vollbürtige Gottes- und Himmelsſohn ſei.

Wie ſehr dieſe auf Strauß und Keim zurückgehende Auffaſſung der kritiſchen Theologie auf das moderne Geiſtesleben übergegriffen hat, dafür ein Beiſpiel, Friedrich Hebbel. Er findet wunderbare Worte über Jeſus: „Das Gebet des Herrn iſt himmliſch . . . Wie hoch, wie göttlich hoch ſteht der Menſch, wenn er betet: vergib uns, wie wir vergeben unſeren Schuldigern! Selbſtändig, frei ſteht er Gott gegenüber und öffnet ſich mit eigener Hand Himmel und Hölle. Und wie herrlich iſt es, daß dieſe ſtolzeſte Empfindung nichts gebiert als den reinſten Seufzer der Demut: führe uns nicht in Verſuchung! Man kann ſagen, wer dieſes Gebet recht betet, wer es innig empfindet, iſt ſchon erlöſt, muß erlöſt werden. Das Amen geht unmittelbar aus dem Gebet ſelbſt hervor. So iſt es im höchſten Sinne ein Kunſtwerk.“ „Chriſtus iſt mir eine hohe, vielleicht die höchſte ſittliche Erſcheinung in der Geſchichte, der einzige Menſch, der durch Leiden groß geworden.“ Und daneben urteilt der nämliche Dichter: „Das Chriſtentum iſt das Blatterngift der Menſchheit. Es iſt die Wurzel alles Zwieſpalts, aller Schlaffheit der letzten Jahrhunderte vorzüglich.“ (Pfannmüller 480 f.)

Den gleichen Tatbeſtand treffen wir bei jenen Modernen, welche das Leben Jeſu als ein künſtleriſches Idyll feiern und ganz unter den Geſichtspunkt der Äſthetik ſtellen. Alles, was ſich dieſem Rahmen nicht fügt, wird ausgeſchieden. So Oskar Wilde in ſeinem De profundis: „Jeſus iſt ein Sänger, der die Stadt Gottes durch Muſik aufbauen möchte. Seine Wunder dünken mich köſtlich wie das Nahen des Lenzes und ebenſo natürlich. Wenn ſein Platz unter den Dichtern iſt, ſo führt er den Reigen der Liebenden. Er erkannte, daß die Liebe an erſter Stelle das Geheimnis der Welt ſei, nach dem die Weiſen ausgeſchaut hatten, und daß man ſich nur durch Liebe dem Herzen des Ausſätzigen und den Füßen Gottes nähern könne. In ſeiner Lebensauffaſſung iſt er eins mit dem Künſtler, der wohl weiß, daß infolge des unvermeidlichen Geſetzes der Selbſtvollendung der Dichter ſingen, der Bildhauer im Erze denken, der Maler die Welt zum Spiegel ſeiner Stimmungen machen muß mit ſo unabänderlicher Gewißheit, wie der Hagedorn im Frühling blühen muß. Mit einer wunderbar umfangreichen Phantaſie, die einen geradezu mit heiliger Scheu erfüllt, erkor er die ganze Welt des Unausgeſprochenen, die Welt des Schmerzes, die keine Stimmung hat, zu ſeinem Königreich und machte ſich ſelbſt zu ihrem ewigen Sprachrohr. Die da ſtumm ſind in ihrem Elend und deren Schweigen nur von Gott vernommen wird, die wählte er ſich zu Brüdern. Er ſuchte das Auge des Blinden, das Ohr des Tauben und ein Notſchrei auf den Lippen derer zu werden, denen die Zunge gebunden war. Und

da er vermöge der künſtleriſchen Natur eines, dem Leiden und Kummer Formen waren, durch die er ſeinen Schönheitsbegriff verwirklichen konnte, inne ward, daß eine Idee wertlos iſt, bis ſie Fleiſch wird und zum Bilde, ſo machte er aus ſich das Bild des Leidenden und als ſolcher hat er die Kunſt angeregt und beherrſcht, wie es niemals einem griechiſchen Gott vergönnt war."

Gerade bei dieſer künſtleriſchen Auffaſſung zeigt es ſich in der Regel am deutlichſten, wie ſchwer die Scheidung des hiſtoriſchen Jeſus vom dogmatiſchen Chriſtus iſt. So findet Paul Heyſe warme Herzenstöne für Jeſus und läßt in Maria von Magdala die ſittliche Machtwirkung ſeiner Perſönlichkeit in hellſtem Lichte ſtrahlen. Aber er zeigt ſich ſofort wieder angefröſtelt von denjenigen Zügen im Bilde Jeſu, welche über die Erdenherrlichkeit hinaus verweiſen. Noch deutlicher zeigt ſich dieſelbe Tatſache bei Theodor Storm: Neben einem ſtimmungsvollen Weihnachtslied finden wir bei ihm folgendes die moderne Auffaſſung grell beleuchtendes Gedicht:

„Am Kreuz hing ſein gequält Gebeine mit Blut beſudelt und geſchmäht;
dann hat die ſtets jungfräulich reine Natur das Schreckensbild verweht.
Doch die ſich ſeine Jünger nannten, ſie formten es in Erz und Stein
und ſtelltens in des Tempels Düſter und in die lichte Flur hinein.
So jedem reinen Aug ein Schauder ragt es hinein in unſre Zeit
verewigend den alten Frevel, ein Bild der Unverſöhnlichkeit."

Gewiß bleibt es eine edle Tat des modernen Geiſtes, daß er das menſchliche Bild Jeſu mit inniger Liebe aus den Quellen herauszuarbeiten ſucht. Wer ſollte es nicht ſympathiſch empfinden, wenn Guſtav Frenſſen in ſeinem „Hilligenlei" die Roſen edler Menſchlichkeit um die Stirne des Heilandes windet? Wer lieſt nicht mit Freuden Peter Roſeggers „Mein Himmelreich"? Wer wird nicht ergriffen von dem Ernſte, mit welchem Tolſtoi oder Ibſen zu Jeſus ſich durchzuringen ſuchten? Aber vor dem ſpringenden Punkt machen ſie alle Halt: an die Gottheit Jeſu glauben ſie nicht. Darum bleibt das Chriſtusideal der modernen Kunſt, des modernen Dramas, des modernen Liedes kraftlos, wie flüchtiger Schaum auf den Wogen des Meeres, der keine Rettung aus dem ſozialen Schiffbruch bringen kann.

In der Kunſt geht dieſe moderne Jeſusauffaſſung in doppelter Linie auseinander: entweder ſchließt ſie ſich der italieniſchen Renaiſſance an, der ſie nachrühmt, daß ſie Jeſus aus den fernen Höhen des goldenen byzantiniſchen Himmels wieder auf die Erde herabgeführt habe. Fieſole, Leonardo, Tizian, Michelangelo verherrlichen ja Jeſus als Ideal der Schönheit. Oder ſie zeichnet Jeſus impreſſioniſtiſch in derb realiſtiſcher Weiſe. Schon Grünewald läßt Jeſus am Kreuze hängen, an rohem, niedrigem Holze; er zeichnet die furchtbare Gewalt der zuſammenbrechenden, jugendlichen Körperkraft, die Zeichen des ſchrecklichen Todeskampfes. Der Leib, nur mit Fetzen von Linnen bedeckt, iſt von grünlicher Leichenfarbe, überſät mit gräßlichen Wunden. Ein bewölkter, blauſchwarzer Himmel liegt über der dunklen Landſchaft. Furchtbar plaſtiſch hebt ſich gegen den ſchwarzen Hintergrund der Körper des Gekreuzigten ab. Kein Strahl des Himmels leuchtet in das Jammerbild der Verzweiflung. Ähnlich haben in moderner Zeit Max Klinger und andere ſich beſtrebt, die Tat-

ſachen realiſtiſch zu zeichnen. Und das ſind noch die beſſeren, modernen Auffaſſungen, von extremen Geſchmacksverirrungen ganz zu ſchweigen (Pfannmüller 549).

Ganz anders iſt das ältere Kunſtideal, welches man mit Recht als das germaniſche bezeichnet hat. Albrecht Dürer zeichnet in ſeinem Chriſtushaupt auf dem Schweißtuch der Veronika auch ein Schönheitsideal, aber nicht den ariſtokratiſch ſchönen, weichen Chriſtus der italieniſchen Renaiſſance, ſondern Stärke und Männlichkeit, die das Leid mit göttlicher Kraft überwindet. Er erfaßt die furchtbare Tiefe des Leidens, aber durch dieſe ideale Schönheit leuchtet die göttliche Natur, beim erſten Hinſchauen äußerſt ſanft und milde, bei tieferer Betrachtung immer lebhafter, endlich Blitze ausſtrahlend und das menſchliche Auge blendend, wie ein feinſinniger Kritiker treffend ſich ausdrückt.

Ähnliche Beobachtungen machen wir auf dichteriſchem Gebiete. Der Schweizer Dichter Viktor Widmann hat ein Epos geſchrieben: „Der Heilige und die Tiere". Er läßt Jeſus in der Wüſte mit den Tieren reden. Die Tiere erzählen dem Heiland ihre grauſamen Leiden. Der Satan verſucht ihn, die Tiere ſtatt den Menſchen zu erlöſen. Jeſus überwindet die Verſuchung, läßt die Tiere zurück und ruft ihnen ſcheidend das Troſtwort zu: Sich ſelbſt treu bleiben und unſchuldig bluten!

Das iſt typiſch für die moderne Chriſtusauffaſſung. Der Jeſus der modernen Literatur iſt trotz allen Schimmers, mit dem ihn die Kunſt umkleidet, bloßer Menſch und kann dem Menſchen nur Tröſter ſein: Bleibe dir ſelbſt treu und blute unſchuldig!

Der ſterbende und auferſtehende Gottmenſch des Chriſtentums dagegen kann nicht nur tröſten, ſondern das leidende Menſchenweſen innerlich erlöſen und zum Himmel führen, und das iſt es, was die Menſchheit von ihrem Heiland erwartet.

Der modernen Dichtung gegenüber mag hier ein Gegenſtück zu dem vorerwähnten, pſychologiſchen Motiv (die Verſuchung Jeſu) den Unterſchied der alten chriſtlichen Auffaſſung illuſtrieren. Annette von Droſte-Hülshoff ſagt in „Gethſemane":

„Als Chriſtus lag im Hain Gethſemane
auf ſeinem Antlitz mit geſchloſſenen Augen
— die Lüfte ſchienen Seufzer nur zu hauchen
und eine Quelle murmelte ihr Weh
des Mondes blaſſe Scheibe widerſcheinend —
Da war die Stunde wo ein Engel weinend
von Gottes Throne ward herabgeſandt,
den bittren Leidenskelch in ſeiner Hand.
Und vor dem Heiland ſtieg das Kreuz empor,
daran ſah ſeinen eignen Leib er hangen
zerriſſen, ausgeſpannt. —
Die Nägel ſah er ragen und die Krone
auf ſeinem Haupte, wo an jedem Dorn
ein Blutestropfen hing, . . .
ein Tröpflein hört er und am Stamme leis
herniederglitt ein Wimmern, qualverloren.

Da faßten den Erlöſer Todeswehn,
da weinte Chriſtus mit gebrochnem Munde:
Herr iſt es möglich, ſo laß dieſe Stunde
an mir vorübergehn!
Ein Blitz durchfuhr die Nacht, im Lichte ſchwamm
das Kreuz, erſtrahlend mit den Marterzeichen,
und Millionen Hände ſah er reichen
ſich angſtvoll klammernd um den blutigen Stamm.
O Händ und Händchen aus den fernſten Zonen!
Und um die Krone ſchwebten Millionen
noch ungeborner Seelen, Funken gleichend;
ein leiſer Nebelhauch, dem Grund entſchleichend,
ſtieg aus den Gräbern der Verſtorbnen Flehn.
Da hob ſich Chriſtus in der Liebe Fülle
und „Vater, Vater", rief er, „nicht mein Wille,
der Deine mag geſchehn!"
Still ſchwamm der Mond im Blau, ein Lilienſtengel
ſtand vor dem Heiland im betauten Grün
und aus dem Lilienkelche trat der Engel
und ſtärkte ihn." (Pfannmüller 484.)

Das menſchliche Gemüt will in Jeſus nicht bloß den Leidenden, ſondern den Erlöſer ſehen, und deshalb kann nur das Chriſtusideal, welches edle Menſchlichkeit mit der göttlichen Kraft vereinigt, die Welt erobern. In dieſem Chriſtusideal ſind die chriſtlichen Konfeſſionen einig. Während ſie ſonſt im Leben einander in Waffen ſtarrend gegenüberſtehen, haben ſie im alten Paſſionslied ein gemeinſames Band, das ſie innig aneinanderkettet.

Aus den angeführten Gründen läßt ſich das Lob, das man chriſtlicherſeits neuerdings der modernen Chriſtusdichtung wieder ſpendet, nur in eingeſchränktem Maße aufrecht erhalten: „Wie gutes altes Gold, überall wunderſame Verklärung ſäend, rinnt der Chriſtusgedanke in der modernen Poeſie zur Erde." Gewiß fehlt es auch in dieſer modernen Dichtung nicht an echten Perlen von Chriſtusgedanken. Aber ſoweit dieſe Dichtung tiefer gehend hegelianiſche oder andere philoſophiſche Ideen in ſich aufgenommen hat, ſind jene Perlen nur aus Reſten der altchriſtlichen, theiſtiſchen Weltauffaſſung herausgeboren. Der moderne hegelianiſche Chriſtus iſt nirgends imſtande, wahres Leben zu ſchaffen.

Als Beiſpiel diene Heinrich Heine, der frivole Spötter. In den Reiſebildern ergreift es ihn wie Heimweh nach der lieblichen heiligen Zeit des Urchriſtentums, wo die ſchöne Legende noch herrſchte von einem himmliſchen Gotte, der in ſanfter Jünglingsgeſtalt unter den Palmen Paläſtinas wandelte und Menſchenliebe predigte. Aber indem er dann das Götterfeſt ſchildert, welches Homer im 9. Geſang der Ilias mit allem Glanz ſinnlicher Reize malt, ruft er aus: „Da plötzlich keuchte heran ein bleicher bluttriefender Jude mit einer Dornenkrone auf dem Haupte und mit einem großen Holzkreuz auf der Schulter, und er warf das Kreuz auf den hohen Göttertiſch, daß die goldenen Pokale zitterten, und die Götter verſtummten und erblichen und immer bleicher wurden, bis ſie

endlich ganz in Nebel zerrannen. Nun gabs eine traurige Zeit und die Welt wurde grau und dunkel. Es gab keine glücklichen Götter mehr. Die Religion gewährte keine Freude mehr, sondern Trost. Es war eine trübselige, blutrünstige Delinquentenreligion."

Und von diesem nämlichen Heine stammt das Gedicht „Frieden", das zu den schönsten Perlen religiöser Lyrik gehört:

„Hoch am Himmel stand die Sonne,
von weißen Wolken umwogt,
das Meer war still.
Und sinnend lag ich am Steuer des Schiffes
träumerisch sinnend – und halb im Wachen
und halb im Schlummer schaute ich Christus,
den Heiland der Welt.
Im wallend weißen Gewande
wandelt er riesengroß
über Land und Meer.
Es ragte sein Haupt in den Himmel,
die Hände streckte er segnend
über Land und Meer,
und als ein Herz in der Brust
trug er die Sonne.
Und das rote flammende Sonnenherz
goß seine Gnadenstrahlen
und sein holdes, liebseliges Licht
erleuchtend und erwärmend
über Land und Meer.
Glockenklänge zogen feierlich
hin und her, zogen wie Schwäne,
an Rosenbändern das gleitende Schiff
und zogen es spielend ans grünende Ufer,
wo Menschen wohnen in hochgetürmter
ragender Stadt.
O Friedenswunder, wie still die Stadt!
Es ruhte das dumpfe Geräusch
der schwatzenden schwülen Gewerbe,
und durch die reinen hallenden Straßen
wandelten Menschen weiß gekleidete,
Palmzweigtragende,
und wo sich zwei begegneten,
sahn sie sich an verständnisinnig
und schauernd in Liebe und süßer Entsagung
küßten sie sich auf die Stirne
und schauten hinauf
nach des Heilands Sonnenherzen,
das freudig versöhnend sein rotes Blut
hinunterstrahlte
und dreimal selig sprachen sie:
Gelobt sei Jesus Christ!"

Merkwürdig, ſeitdem die moderne Wiſſenſchaft mit ihren Fernrohren und Mikroſkopen die Wunder des Lebens enthüllt hat, die am Himmel und in den Staub der Erde eingeſchrieben ſind, iſt der moderne Geiſt bereit, in jeder kleinſten Zelle die Inkarnation der Gottheit zu ſehen, das All als pantheiſtiſch aufzufaſſen. Nur Jeſus ſoll nicht Gott ſein. Nur da, wo das Licht in Strömen wie aus einer rieſigen Quelle über die ganze Weltgeſchichte ſich ergießt, nur da ſoll der Himmel mit der Erde ſich nicht haben berühren können. Weit entfernt, daß an der Wiege des Chriſtentums ein philoſophiſches Dogma das Bild Jeſu getrübt und entſtellt hat, iſt es vielmehr in moderner Zeit ein philoſophiſches Dogma, mit dem die kritiſche Theologie arbeitet und mit dem ſie das überlieferte Bild Jeſu retouchieren will.

Redliche Begeiſterung für die unvergleichliche Idealgeſtalt Jeſu iſt es ohne Zweifel, welche Tolſtoi in ſeiner „Auferſtehung“ die wunderbar farbenprächtige Feder führt und aus der Glut innerſten Erlebens heraus die Gebote Chriſti als den Sinn des Lebens enthüllt. Aber indem er an die Frage nicht herantreten will, ob Jeſus Gott war, bleibt er in der Kraft der Überzeugung hinter Sören Kierkegaard zurück, welcher unbedingt am Gottmenſchen feſthält und in ſeinem „Angriff auf die Chriſtenheit“ die Höhe der ſittlichen Forderungen Jeſu durch den Hinweis auf die Gnade begründet. Auf Ibſens Ideen, namentlich im „Brand“, und auf andere Moderne hat er ſtark gewirkt.

Max Kretzer ſtellt in dem „Geſicht Chriſti“ Jeſus mitten in das moderne Großſtadtleben hinein. Jeſus erſcheint dem armen Arbeiter, der nach Brot hungert, im Dunkel der Straße und am Sarge ſeines Kindes, dem Superintendenten, der ſich von der kirchlichen Gebühr nichts abmarkten läßt, dem johlenden Arbeiterhaufen in der Kneipe, dem herzloſen Verführer der Unſchuld. Kretzer erhebt in der „Bergpredigt“ eine furchtbare Anklage gegen die moderne Chriſtenheit, daß ſie von Jeſus abgefallen ſei.

Auch Helene von Monbart in ihrem Roman „Die Fremde“ ſucht Jeſus mitten in die modernen Verhältniſſe hineinzuſtellen. Ein Beiſpiel: „Die kleinen Blumen blühten mit tiefen, duftenden Kelchen. Feiner wie köſtliche Seide waren ihre Blättchen. Die Staubfäden ſtanden wie brennende Kerzen, Goldkriſtalle edelſter Kronleuchter. Auf grünen Stengeln trugen ſie ihre Häupter wie Kronen. Die Luft war ſchwanger von ihren Düften und die Winde trugen ihre Samen. Die Vögel kamen ſorglos und pickten ihre Nahrung. Im Gras atmeten Zikaden und Mückchen, Käfer, Gewürme, ein tauſendfältiges Leben:

„Warum ſorget ihr euch? Alles Leben findet ſeine Nahrung. Alles Lebendige erfüllt ſeine Beſtimmung des Lebens. Ihr ſorget und ſammelt Schätze. Die Motten zerfreſſen ſie und der Roſt. Die Diebe graben darnach und ſtehlen.“

„Sehr ſchön war er mit ſeiner ſtrahlenden Stirn, dem melodienreichen Mund, dem die Worte entſtrömten, die Hände lang und fein mit heilender Berührung. Seine Worte klangen lieblich wie Muſik. Und in ihnen war die Tiefe. Der blaue Himmel ſpannte ſich über ihm, blau, ganz blau,

in immer lichterem Blau bis zur lächelnden Sonne, über die Erde geſtellt mit grünſametnem Rain, – einem König im ſchlichten Bettlergewand, einem Gebietenden auf dem Feldſtein ſeines Thrones."

Fritz von Uhde, der theologiſche Ehrendoktor des Leipziger Univerſitätsjubiläums, hat in der Kunſt am meiſten getan, um den „Chriſtus von heute", der ihm „zum Problem des Lichtes" wurde, in moderner Umgebung darzuſtellen, in der Arbeiterſtube uſw.

Allein auch Literatur und Kunſt konnten nicht verhindern, daß das individualiſtiſche Jeſusbild der liberalen Theologie, welches all dieſen Auffaſſungen zugrunde lag, zuletzt im modernen Geiſtesleben mehr und mehr zurückgedrängt wurde.

Die Hartmannſchule hat ohne Zweifel wichtige Argumente aufgeführt, als ſie gegen die liberale Theologie zum Sturme rief. W. von Schnehen hat in ſeiner Schrift „Der moderne Jeſuskultus" eine Überſchau gehalten über die Ergebniſſe der neueren Leben Jeſu Forſchung und das Reſultat gezogen: Der moderne Jeſuskultus iſt vom religiöſen Standpunkte aus wertlos und vom Standpunkt der Wiſſenſchaft aus der Gipfel romantiſcher Verirrung und Gefühlsüberſchwenglichkeit. Wie ſoll ein Menſch Träger der abſolut für alle Zeiten gültigen Religion ſein? Schnehen ſchließt: Der romantiſche Jeſusdienſt mit ſeinem äſthetiſch angehauchten Kultus einer rein menſchlichen Perſönlichkeit iſt die äußerſte Verflachung der Religion, mit ſeiner eigenſinnigen Anklammerung an den leeren Namen des ſeines eigentümlichen Gedankengehaltes ſchon längſt entleerten Chriſtentums das letzte Hindernis eines religiöſen Fortſchrittes.

Dieſe modernſte Richtung will an Stelle des Menſchen Jeſus den Gottesſohnmythus als das eigentliche Weſen und die eigentliche Größe der urchriſtlichen Religion erweiſen, als das, was auch dem entſchiedenſten Freidenker Achtung abnötige, weil er einer der bedeutungsvollſten Schöpfungen des menſchlichen Geiſtes gegenüberſtehe. Chriſtologen nennt Lublinski dieſe Modernen und ſagt von ihnen: „Die Chriſtologen verteidigen den am Marterholz geſtorbenen und dann auferſtandenen Gottmenſchen, dieſes von der Spätantike geſchaffene, gewaltige Symbol, gegen einen von der liberalen Theologie geſchaffenen Menſchen, der auch dann nicht an die Größe der ſymboliſierten Idee, alſo des Mythus heranreicht, wenn man ihn als Geniemenſchen ſtiliſiert, geſchweige denn als einen weiſen Rabbi der liberalen Theologen von heute. Man kann ſagen, daß die moderne Chriſtologie gerade aus der Begeiſterung für den Mythus geboren iſt, aus einer Auflehnung gegen die rationaliſtiſche, ethiſche Art von Aufklärern, die nicht Phantaſie genug beſaßen, ſich in das Seelenleben jener tief erregten Jahrhunderte einzufühlen."

Orthodoxe Theologen wie Grützmacher in ſeiner Schrift: „Iſt das liberale Jeſusbild modern" haben die „Chriſtologen" als Bundesgenoſſen begrüßt. Wir können uns für eine ſolche Bundesgenoſſenſchaft nicht begeiſtern. Ein Dichter, dem Souveränität im Reiche der Bilder nachgerühmt wird, Gerhart Hauptmann, hat in ſchwärmeriſch ſchönen Linien alles herausgearbeitet, was die moderne Seele zur lebendigen Ausgeſtaltung dieſes Chriſtusideals bieten kann, ſchon in der „Verſunkenen Glocke", beſonders aber in ſeinem Roman „Der Narr in Chriſto Emanuel

Quint". Dieſe religionspſychologiſche Auffaſſung des Meſſiasideals arbeitet bei Hauptmann mit allen modernen Motiven, nämlich pathologiſchen und perverſen (Luſtmord der Gärtnerstochter, Gefängnistraum, die Vermählung mit dem Nazarener). In den ſchneeigen Schweizerbergen endet der Meſſias „im Eiſe gekreuzigt". Hinter dem Schickſal des Narren wandelt wie ein Lichtſchatten Jeſus von Nazareth. Das Reſultat ſchildert uns ein moderner Kunſtkritiker, Heilborn, alſo: „Es iſt, als ſtünde man in herbſtlicher Zeit in den Bergen Schleſiens. Die Nebel fallen und ſteigen. Nun meint man, werden ſie die nahe Felskappe freigeben. Aber ſie ſteigen und fallen und wirren und brodeln und jede Ausſicht bleibt verſchleiert. Selbſt dieſen Emanuel Quint erkennt man nur an dem Gedankengeſpinſt, das ihn wie ein weiter Mantel umweht. Es iſt eine Szene in dieſem Roman, da Emanuel die Kinder um ſich verſammelt hat, um ihnen Geſchichten zu erzählen. Man meint, nun müſſe die Sonne hervortreten. Man wartet und fröſtelt, und der trübe Nebel gedanklicher Spekulation webt weiter . . . Dort zwiſchen den Kieferſtämmen ballt es ſich zuſammen. Es ſcheint zu nahen und bleibt doch fern: wie ſegnend erhebt es beide Hände . . . Es wird ihrer geben, die da ſagen: Es iſt nicht Jeſus von Nazareth, es iſt Rübezahl. Der Narr in Chriſto iſt wirklich nur ein Narr."

Ähnlich will Ellen Key mit dieſem Hartmannſchen Jeſusbilde in ihrem „Lebensglauben" das „Verblühen des Chriſtentums" beweiſen.

Hatte alſo die moderne Wiſſenſchaft damit begonnen, daß ſie aus dem Chriſtusbilde der Kirche das angebliche ſpekulative Beiwerk der Antike entfernen wollte, ſo will dieſe modernſte Richtung einzig und allein dieſen angeblichen antiken Mythus als das eigentlich Erlöſende zurückbehalten. Aber weder der menſchliche Jeſus der modernen Theologie, noch der Gottesſohnmythus der modernen Spekulation iſt jener Chriſtus, welchem die Jahrtauſende gehuldigt haben, der das Antlitz der Welt erneuert hat, ſondern der Gottesſohn. Gewiß hat die Kirche die edelſten Blüten der antiken Spekulation benützt, um ihr Chriſtusbild damit auszuſtatten. Allein das war ihr ſtets nur die Hülle, nie der Kern. Der lebendige Glaube der Kirche, dieſer ewige Brunnquell ſittlicher Erneuerung, hat dieſes ſpekulativen Beiwerks nie bedurft, um ſich wirkſame Ausdrucksformen zu ſchaffen, und Millionen haben für dieſen Glauben ihr Blut vergoſſen, ohne von der griechiſchen Logoslehre eine Ahnung zu haben. Dies wird jedem klar, der etwa das Buch der genialen, ſkandinaviſchen Dichterin Selma Lagerlöf „Chriſtuslegenden" kennt, worin der goldene Niederſchlag des Menſchheitsempfindens über Chriſtus in wunderbar zarter Weiſe verwebt iſt. Von dem ſpekulativen Mythus, wie ihn die Chriſtologen der Hartmannſchule feiern, wird man darin keine Spur entdecken. In einer dieſer Legenden heißt es: Der zwölfjährige Jeſus kommt zum Tempel in Jeruſalem mit ſeinen goldenen Dächern und Pforten und ſeinem weithin ſchimmernden Marmorglanz. Aber nichts von dem, ſondern nur drei Dinge intereſſieren das göttliche Kind: Die Pforte der Gerechtigkeit, welche Abraham aus Chaldäa gebracht, deren zwei Säulen ſo enge beiſammen ſind, daß man kaum einen Strohhalm hindurchziehen könnte und von denen die Kunde ging, daß, wer zwiſchen ihnen ſich hindurchziehe, gerecht vor Gott ſei. Und dann ein gewaltiges Kupferhorn, die

Stimme des Weltenfürſten genannt, von dem es hieß, daß, wer ihm einen Ton entlocke, über die Völker herrſchen könne. Und endlich die Paradieſesbrücke, eine Klinge über einem Abgrund, deren Schneide dünner war, als ein Sonnenſtrahl, und von der es hieß, wer ſie überſchreite, komme ins Paradies. Drei Perſonen ſieht Jeſus dabei ſtehen, einen armen Vater, der von den Prieſtern mit dem Opfer, das er für ſein ſterbendes Kind bringen will, zurückgewieſen wird, weil ſein Lamm nicht fleckenlos iſt; einen Jüngling, den man aus den heiligen Hallen ſtößt, weil er kein Iſraelite iſt; eine Witwe, die, von Wucherern verfolgt, vor dem Altare zuſammenbricht. Um der armen Frau und dem bangenden Vater und dem nach Erkenntnis fiebernden Jüngling zu helfen, durchſchreitet Jeſus die Pforte der Gerechtigkeit, wandelt über der Meſſerſchneide der Paradieſesbrücke, entlockt der Stimme des Weltenfürſten einen mächtigen Ton und in gewaltiger Perſpektive tut die Zukunft der Welt ſich auf. Fröhlich jauchzen aus allen Zonen die Gotteskinder und zu den leuchtenden Füßen Jeſu ſinkt die Welt in unendlicher Liebe nieder. In dieſen Legenden iſt die göttliche Kraft Jeſu mit ergreifenderer Kunſt geſchildert, als die tiefſte ſpekulative Einkleidung es vermöchte.

Die liberale Theologie hat in ihren extremen Auszweigungen ſich ſelbſt widerlegt. Indem ſie Jeſus zum bloßen Menſchen machen wollte, indem ſie alle Wunder als den Purpurmantel, den das dichtende Gemeindebewußtſein ihm um die Schultern gelegt, ihm abnehmen wollte, zerrann ihr alles Hiſtoriſche unter den Händen: ſie landete bei dem Geſtändnis, ein Leben Jeſu laſſe ſich nicht mehr ſchreiben, ja, wie Wrede geſchmacklos ſich ausdrückte, es ſei unmöglich, auch nur einen Fetzen eines echten Jeſuswortes aus der älteſten Quelle herauszufinden. So hatte dieſe Theologie die Geſtalt Jeſu in den Nebel der Sage gerückt wie Romulus und die älteſten römiſchen Könige. Der Name Jeſus wäre nur das leere Gefäß der Einbildung, in welches ſeit zwei Jahrtauſenden jeder ſeine eigenen Ideen, Wünſche und Hoffnungen gießen würde.

Gewiß war die Frage vernichtend, welche dem gegenüber die Hartmannſchule ſtellte, wie trotzdem Jeſus die lebendige Grundlage unſerer Kultur ſein könne. Allein was dieſe modernſte Richtung an die Stelle des individualiſtiſchen Jeſusideals ſetzen wollte, der angebliche Mythus, in der Tat die letzte Auszweigung, der Bodenſatz der modernen Spekulation, ſchlecht eingehüllt in überlieferte, chriſtliche Ausdrücke, war weniger und armſeliger als alles.

So führt dieſe literariſche Entwicklung von ſelbſt zu der alten kirchlichen Wahrheit zurück und auch Laien, namentlich in der Kunſt, ſo ſcheu ſie ſich ſonſt von den vermeintlich verfallenen, alten Glaubensformen zurückgezogen haben, ſind genötigt, an die alte Wahrheit wenigſtens ſich anzunähern, wo ſie tiefer das Bild Chriſti erfaſſen und darſtellen wollen. Das Schönſte, was in der Drewsdebatte geſagt wurde, war wohl das Laienwort von Hans Thoma:

„Jeſus iſt der Erlöſer geworden aller derer, die am und im Leben leiden, und daß dieſer Heiland in größter Niedrigkeit im Stall bei den Tieren geboren iſt, das iſt einer der großen Menſchheitsgedanken — er adelt die Menſchenſeele zu einem von Gott gewollten, Gott entſtammen-

den Weſen, das erhaben iſt über allen Zufall des Irdiſchen, die Seele von Gott entſtammend, in Raum und Zeit eingetreten aus der uferloſen Ewigkeit. Jeſus iſt ein Tröſter allen denen, die den ganzen Jammer der in Individuen geſpaltenen Menſchheit empfinden müſſen. – Möchte doch alle wiſſenſchaftliche Forſchung denen, die das Bild Jeſu in ſeiner ganzen Schönheit in ſich tragen, die es lieben als den unverrückbaren höchſten Menſchheitspunkt, keinen Abbruch tun . . . Jeſus iſt für alle vorhanden, und der einfache kindliche Glaube erfaßt ihn oft tiefer als manche, die da meinen, daß das Chriſtentum mit philoſophiſchen Spitzzangen zu erfaſſen ſei. Jeſus kann in der einfachſten Seele, die gar keine ſogenannte Weltanſchauung zu haben braucht, zu einem Lebenswert werden, wodurch die große Liebe, auf der das Himmelreich beruht, Betätigung findet . . . Wenn es auf das Wiſſen allein ankäme und die Menſchenſeele von dieſem Brote allein leben müßte, ſo möchte ich die ganze Geſchichte nicht mehr mitmachen, ſie wäre mir recht troſtlos und gar zu mühſam . . . Alles Wiſſen kann das Wunder ‚Gott‘, das ewige Geheimnis, nicht erfaſſen, nicht denken, auch die Wunder der Schöpfung nicht, und wohl immer wieder wird der Menſch, auch der Forſcher, wenn er mit heißem Bemühen in dieſem Grenzgebiet angekommen iſt, ſich darnach ſehnen, in frommem Glauben anbetend hinſinken . . . Das Bild Jeſu kann der Menſchheit nie verloren gehen; – man hat es, ſo lange es beſteht, verleugnet, entſtellt, verhöhnt, es wird in der Menſchheit immer wieder lebendig werden als der unverrückbarſte, glänzendſte Punkt der Menſchengeſchichte, als der Gottesſohn, als ein Gruß aus der höheren Welt . . . Ob es notwendig iſt, Jeſus hiſtoriſch eng begrenzt feſtzunageln, das weiß ich nicht, – Jeſus iſt doch, damit er auferſtehen und weiterleben kann, für uns ein geiſtiges Element geworden, ein mildes Licht, das ſich ſtill in die Tiefen der Seelen geſenkt hat. Sein Kreuzestod, mit dem er uns in allen Leiden und bis in den Tod vorausgegangen iſt, iſt ein Zeichen ſeiner Realität, er iſt auferſtanden und er lebt noch und wird leben, und wenn Himmel und Erde vergehen. Ein geiſtiges Wehen und Leben geht von Jeſus aus, von ſeinem heiligen Geiſte. Mögen nun die Bibelkritiker mit ihrer Wiſſenſchaft herausbringen, was ſie können und müſſen, worin ſie um das Erforſchen der Wahrheit gewiß aufrichtig bemüht ſind . . . Das ‚Haupt voll Blut und Wunden‘, das dornengekrönte Haupt, wird bleiben, ſo lange das Menſchengeſchlecht hinwandelt zwiſchen Geburt und Grab, wird von dieſem als ſein wahres Urbild allzeit wieder gegrüßt werden – es iſt ein bleibendes, ſtarkes Symbol, aufgerichtet in dem Verhältniſſe zwiſchen Gott und Menſch. Es wird ſtarke Menſchen ſchaffen, die ihr Los zu tragen wiſſen als von Gott beſtimmt. Es wird gute Menſchen ſchaffen, die auch anderen, die ſchwerer an ihrem Loſe zu tragen haben, hilfreich ſein können.“

13. Die Hartmannſchule und das ſozialiſtiſche Chriſtusbild.

Wenn man einen Zug in der neuzeitlichen Lebensauffaſſung als ſpezifiſch modern glaubt bezeichnen zu dürfen, ſo iſt es die Schätzung der Perſönlichkeit. So ſehr hat die Renaiſſance die ſchrankenloſe Verherrlichung der Perſönlichkeit zur Signatur des modernen Lebens gemacht, daß Jakob Burkhardt, einer der Lobredner der Renaiſſance, ſogar meint, im Mittelalter habe ſich der Menſch überhaupt nur als Volk, Familie oder ſonſt in irgend einer Form des Allgemeinen erkannt. Daß Kant, indem er die oberſten Maßſtäbe des Wahren, Guten und Schönen in das Subjekt verlegte, damit die Perſönlichkeit noch weit mehr als die Renaiſſance der antiken Kulturideen in den Vordergrund geſchoben hat, iſt einleuchtend. Der Kultus der genialen Perſönlichkeit beherrſchte die gärende Jugend der Romantik. Höchſtes Glück der Erdenkinder iſt nur die Perſönlichkeit, ſagt Goethe im Weſtöſtlichen Divan. Dieſer Kultus wuchs ſich immer mehr ins Extreme aus, indem die modernſte Richtung den Wert des Gedankens nur mehr in der perſönlichen Note ſehen will, die derſelbe an ſich trägt als Selbſtoffenbarung und Selbſtmitteilung, wobei das innere Mühen ſelbſt, wie Steinmann es ausdrückt, immer wichtiger erſcheint als das Objekt. Das iſt moderne Kunſt und Lebensauffaſſung (Mausbach, Aus kath. Ideenwelt 49).

R. Eucken ſagt: „Die neueſte Zeit ſpricht beſonders viel von Perſönlichkeit. Die Wendung zu dieſer erſcheint ihr oft als ein Heilmittel aller Schäden. Eine kräftigere Belebung der Perſönlichkeit will die Kunſt, die Religion, die Moral, das allgemeine Leben. Sie dünkt eine unentbehrliche Hilfe gegen die drohende Entſeelung des Daſeins, ein Mittel zur Abſtoßung von Veraltetem und Überlebtem, ein Weg zur erſehnten Verjüngung und Vereinfachung des Lebens. Die Perſönlichkeit ſoll gegenüber der Erſchütterung der Weltbegriffe einen ſicheren Halt im eigenen Inneren gewähren, auch einen Punkt, auf den ſich die Menſchen inmitten wachſender Spaltung und Zerſplitterung einigen können.“ (Geiſtige Strömungen 356).

Eucken iſt einer der wenigen neueren Philoſophen, welche auf das Widerſpruchsvolle dieſes Perſönlichkeitskultes vom modernen Standpunkte hingewieſen hat, wiewohl es ſich hier geradezu um einen Grundzug modernen Lebens handelt. Er ſagt (361): „Die übliche Behandlung der Sache erſchöpft ſich in dem Verlangen nach einer kräftigeren Konzentration, einer Verſtärkung des Subjekts, einer größeren Selbſtändigkeit gegenüber der Umgebung. Aber wie ſoll das geſchehen, wenn der Menſch nicht mehr iſt als ein Stück der vorhandenen Welt, wenn er nicht an einer neuen Welt Teil zu gewinnen vermag? Ohne den Gewinn eines neuen Lebensraumes könnte die Sache leicht mehr ſchaden als nützen, indem ſie in eine bloße Verbrämung des natürlichen Lebenstriebes, eine Überſpannung des Selbſtgefühles, ein bloßes Genießen und Fürſichnutzen der Dinge auslaufen müßte. Wenn endlich gar die Bewegung zur Perſön-

lichkeit als eine Abwendung von den großen gemeinſamen Fragen und als Zurückziehung auf einen Sonderkreis verſtanden wird, ſo wäre das kaum etwas anderes als eine Verherrlichung eines engen und öden Spießbürgertums. Man macht dadurch nicht mehr aus dem Menſchen, daß man ihm die Etikette der Perſönlichkeit anklebt. Steht nichts dahinter, ſo bleibt das Ganze eines jener bequemen Surrogate, welche mit der Vortäuſchung einer Löſung die Probleme des Menſchenweſens und den Ernſt der Zeit verdunkeln."

Den Gipfel erreichte der Perſönlichkeitskult in Nietzſche, für welchen ein Volk nur ein Umſchweif iſt, um ſechs oder ſieben große Menſchen zu erzeugen.

Trotz dieſes Kultes der Perſönlichkeit iſt es unleugbar, daß das philoſophiſche Denken im letzten Jahrhundert die Perſönlichkeit nicht gehoben, ſondern immer mehr entwertet hat. Für Schopenhauer iſt „jedes Menſchenangeſicht nur ein kurzer Traum des unendlichen Naturgeiſtes, ein flüchtiges Gebilde, das dieſer Geiſt ſpielend hinzeichnet auf ſein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine verſchwindende Weile beſtehen läßt, dann aber auslöſcht, um neuen Platz zu machen," wobei „jeder dieſer ſchalen Einfälle erkauft iſt mit vielen und tiefen Schmerzen".

Beſonders aber hat E. von Hartmann den Kampf gegen den Wert der Perſönlichkeit ſich zum Programm geſetzt. Zwar legt er Gewicht darauf, daß er den Übergang vom abſoluten Idealismus zum tranſcendentalen Realismus vollzogen und gerade dadurch den abſtrakten Monismus der bisherigen Philoſophie zum konkreten fortgebildet habe, daß er gegenüber dem Abſoluten, welchem der deutſche Idealismus ausſchließlich ſeine gewaltige Begriffsarbeit gewidmet hatte, die Rechte des Individuums wirkſamer zu wahren ſtrebte. Allein niemand hat ſchärfer als gerade Hartmann die Grenze gezogen zwiſchen dem Einzelich als bloßer Erſcheinung und der abſoluten Subſtanz als dem einzigen realen Ding an ſich. Auch er hat im modernen Sinne den Begriff der Perſönlichkeit mit dem einer beſtimmten phänomenalen Bewußtſeinsſphäre ohne unmittelbare ontologiſche Realität identifiziert, andererſeits aber die einzige reale Subſtanz für abſolut unbewußt erklärt. Hartmann beruft ſich merkwürdigerweiſe gerne auf Goethe als Gegner des Individualismus. Dieſer ſagt in ſeinen Aphorismen „Die Natur" (1780): „Sie ſcheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht ſich nichts aus den Individuen. Leben iſt ihre ſchönſte Erfindung und der Tod iſt ihr Kunſtgriff, viel Leben zu haben." Der Naturzweck, nämlich Leben und Bewußtſeinsentſtehung, und der Geiſteszweck, nämlich Höherbildung des bewußten Geiſteslebens durch Beziehungen unter den bewußten Geiſtern, ſeien nach Goethe etwas Überindividuelles, durch das die Individuen erſt ihren Wert als Mittel erhalten, und gerade die ſtete Mauſerung des Ganzen durch Tod und Geburt der Individuen ſei der Weg, auf welchem die Natur zum Ziele möglichſt hoher und immer friſcher Entfaltung organiſchen und geiſtigen Lebens gelange. Ganz in Übereinſtimmung mit ſeiner Metaphyſik ſtellt Hartmann den Grundſatz auf, daß für alle wirklich großen und bedeutenden Leiſtungen die Perſönlichkeit nicht ſchöpferiſcher Quell, ſondern nur Durchgangspunkt vom Perſönlichen zum Unperſönlichen iſt, von

der ſchöpferiſchen Idee zum unperſönlichen, idealen Werk. Die höchſten Glücksaugenblicke des Lebens, die wiſſenſchaftliche und künſtleriſche Konzeption, das hingeriſſene Verſunkenſein des Beſchauers oder Hörers in das Wahre und Schöne, der Verzückungsrauſch zweier Liebender, der Opfertod des Martyrers für ſeinen Glauben, des Helden für ſein Vaterland, die Andachtsſchauer der myſtiſchen Vereinigung des Frommen mit Gott, — in allen dieſen wird das Glück nur erreicht, inſofern die eigene Perſönlichkeit ſchwindet.

Auch auf dem ſpezifiſch religiöſen Gebiete beſtreitet Hartmann den Wert des Perſönlichkeitsbegriffes und zwar ſowohl in ſubjektiver wie in objektiver Hinſicht. Wer der Perſönlichkeit in ſich ſelbſt einen abſoluten Wert als Selbſtzweck beimeſſe, der müſſe notwendig den Gedanken ihrer Vernichtung im Tode unerträglich finden. Wer dagegen ihren Wert nur für relativ halte und bloß ein Mittel zu überperſönlichen Zwecken in ihr ſehe, der werde keinen Grund mehr finden, die Erhaltung des Mittels auch dann noch, nachdem es ſeinen Zweck erfüllt habe, zu fordern. Er werde es als verhältnismäßig gleichgültig erachten, ob dieſes Mittel oder ein anderes an ſeiner Statt an dem noch nicht ganz erreichten Zwecke weiterarbeite, und werde getroſt der Vorſehung die Entſcheidung darüber überlaſſen, ob ſeiner Perſönlichkeit nach dem Tode noch weitere Leiſtungen vorbehalten ſind oder ob ſie durch ein friſche abgelöſt werden ſoll.

Was ſodann die Perſönlichkeit als religiöſes Objekt anlangt, ſo meint Hartmann in merkwürdiger Übertreibung, in allen Jahrhunderten des letzten Jahrtauſends ſeien die erleuchtetſten Theologen darüber einig, daß die Perſönlichkeit auf die Gottheit nur im Sinne eines anthropopathiſchen Bildes übertragen werden könne, auf das man längſt verzichtet hätte, wenn nicht die menſchliche Selbſtſucht die Religion dadurch entſtellte, daß ſie einen Gott verlangt, der ihr zu helfen vermag, den ſie durch Klagen und Bitten rühren und umſtimmen kann, der ihr zu Gefallen ſeinen Weltplan umändert. Eine wahrhaft fromme Geſinnung verſchmähe es, Sonderbegünſtigungen für ſich zu erbetteln und bitte um keine anderen als geiſtliche Gaben.

Nachdem der moderne Proteſtantismus die Verſchmelzung des idealen und hiſtoriſchen Chriſtus aufgelöſt und in letzterem als einer Perſönlichkeit ſeinen Halt geſucht, habe er das Chriſtentum ſeines tieferen Gehaltes entleert und ſei durch ſein Anklammern an die Perſönlichkeit des religiöſen Objektes auf eine verhängnisvolle Bahn geraten. Klaſſiſch faßt Hartmann ſeine Anſchauungen über den Wert der Perſönlichkeit in der Entwicklung der Welt und ihrer Geſchichte in folgenden Worten zuſammen:

„Das menſchliche Individuum iſt eins unter 1500 Millionen Zeitgenoſſen, ſeine Lebensdauer eine kurze Spanne Zeit im Vergleich zur Bewohnbarkeitsfriſt der Erde. Vom biologiſchen Standpunkt betrachtet, iſt nur das ewig junge Keimplasma dem Altern und ſpontanen Abſterben entrückt, ſind die alternden und abſterbenden Individuen nur Hilfsmechanismen zum Schutze, zur Ernährung und Differenzierung des von ihnen umſchloſſenenund durch ſie hindurch wandernden Keimplasmas, die Individuen

bloße Mittel für die Gattungen, die Gattungen in ihrem Werden und Wandeln und Absterben bloße Mittel der Konservierung und Anpassung des Keimplasmas an die wechselnden Lebensbedingungen, und das gesamte Plasma der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf Erden eine reelle, lebende Einheit, die durch ihre Mauserung an Individuen und Gattungen fortbesteht. Aus soziologischem Gesichtspunkt ist das Individuum ein dienendes Glied in dem Stufenbau der Individualitäten höherer Ordnung (Familie, Geschlecht, Gemeinde, Staat, Kirche, Reich, Rasse, Menschheit) und sein Leben verläuft in den sozialen Einrichtungen und Formen, die es bei seiner Geburt vorfindet. Aus historischem Gesichtspunkt ist es ein Ring in der geschichtlichen Kette, welche die Vergangenheit seines Geschlechtes mit dessen Zukunft verknüpft. Der ganze Besitz des Individuums an geistigen Anlagen und Fähigkeiten ist sein Erbe von seiner Vorfahrenreihe, der ganze Schatz seiner Bildung, Kenntnisse und Fertigkeiten beruht auf Überlieferung und Mitteilung, seine Lebensführung ist abhängig von der vorgefundenen Kulturstufe, und seine Ansichten sind bestimmt durch Volksgunst und Zeitgeist. Aus volkswirtschaftlichem Gesichtspunkt ist der Einzelne nur ein Rädchen in dem Riesengetriebe der Weltwirtschaft und arbeitet im Dienst ökonomischer Gesetze, während er für sich und die Seinen zu arbeiten wähnt. Aus teleologischem Gesichtspunkte ist das Individuum ein, sei es bewußtes, sei es unbewußtes Mittel für supraindividuelle Zwecke, denen es willig oder widerwillig, mittelbar oder unmittelbar dienen muß, selbst dann noch, wenn es sich trotzig gegen sie auflehnt. Aus ästhetischem Gesichtspunkt ist es ein winziges Glied in der Harmonie des Weltalls, eine Silbe in dem Weltgedicht, ein Pinselstrich in dem Weltgemälde, ein Augenblickston in der großen Weltsymphonie. Aus dem Gesichtspunkt der Glückseligkeit fühlt sich der denkende Mensch als ein hilfloser Wurm im unbarmherzigen Räderwerk der natürlichen und wirtschaftlichen Gesetze, in steter Gefahr, zermalmt zu werden, und stets geprellt in der instinktiven Jagd nach dem Glück "

„Die biologische, soziologische, kulturelle, wirtschaftliche, teleologische und ästhetische Gliedlichkeit des Individuums spiegelt sich in seinem sittlichen Bewußtsein und läßt die Hingebung an die ihm als Glied obliegenden Leistungen bis zur Selbstaufopferung als Pflicht erscheinen. Das religiöse Bewußtsein sanktioniert die sittliche Pflicht durch das Gefühl der absoluten Abhängigkeit des Individuums von Gott und durch das Gefühl seiner Freiheit von der Welt in seiner Einheit mit Gott, und es eröffnet damit dem Individuum, das sich seinem Gott gegenüber als nichtig fühlt, den Weg zur Erlösung von Übel und Schuld. Der metaphysische Standpunkt bestätigt diese Auffassung des religiösen Bewußtseins, indem er das Ich zu einer bloßen Erscheinung im Bewußtsein herabsetzt, indem er dem realen Individuum die Selbständigkeit gegen Gott, schlechthinige Beharrlichkeit, Aseität und Substantialität abspricht und es für eine relativ konstante Tätigkeitsgruppe des absoluten Subjekts oder der alleinen Substanz erklärt, der nur eine relative Selbständigkeit gegen ihresgleichen zukommt. Faßt man dieses alles zusammen, so heißt es allem Tatbestand Hohn sprechen, wenn man das Mittel zum Selbstzweck aufbläht, den Welt-

zweck in einzelnen Individuen ſtatt im Prozeß des Ganzen ſucht, das Individuum auf ſich ſelbſt zu ſtellen unternimmt und von ſeiner Selbſtherrlichkeit träumt." (Türmerjahrbuch 1903.)

Den von Hartmann entwickelten Perſönlichkeitsbegriff hat Drews ausführlich ſeiner Religions- und Chriſtuskritik zugrunde gelegt, beſonders in ſeinen Werken über die Religion als Selbſtbewußtſein Gottes und über die deutſche Spekulation ſeit Kant.

Mit Drews vertreten den gleichen Standpunkt die Anhänger des konkreten Monismus, welche in dem von ihm herausgegebenen Sammelwerke „Der Monismus" das Hartmannſche Programm unter allen einſchlägigen Geſichtspunkten entwickeln. Dem konkreten Monismus, welcher ſich rühmt, daß ihm die einzelnen Individuen nicht bloßer Schaum und Schein ſind wie dem vorausgegangenen deutſchen Idealismus, iſt nach Leonhard Veeh die Perſönlichkeit nur die Funktion des Alleinen, die zwar eine gewiſſe Beſtändigkeit hat, aber mit der Auflöſung der auf ſie gerichteten Strahlen des Alleinen wieder verſchwindet. Daß es ohne materielle Grundlage ein Bewußtſein nicht gebe, ſei die Errungenſchaft des Materialismus, welche niemals mehr unberückſichtigt bleiben könne. Weil nun aber nach moderner Auffaſſung die Perſönlichkeit ohne metaphyſiſche Realität und lediglich eine beſtimmt begrenzte Bewußtſeinsſphäre iſt, ſo unterſcheidet Veeh (wie ſchon Schelling) in der Perſönlichkeit ein leibliches und geiſtiges Prinzip. Aber das leibliche iſt nur ein Bild der Atomtätigkeiten, das geiſtige nur Summationsphänomen der auf die organiſchen Individuen gerichteten pſychiſchen Funktionen des Allgeiſtes. Das Ich iſt eine Pſeudoſubſtanz, nur ein Abbild der Individualſeele, die ſelber nur eine Erſcheinung, ein Bild der einen Subſtanz iſt. Die Perſönlichkeit iſt alſo eine Abſtraktion einer Abſtraktion, Bild eines Bildes, alſo — nichts, ſo ſehr auch der konkrete Monismus ihr als relativ konſtanter Tätigkeitsgruppe des Alleinen eine reale Exiſtenz zu retten behauptet. Nach dieſen Anſchauungen iſt alſo die Perſönlichkeit kein ſchöpferiſches Prinzip, ſondern ſie leitet die vom objektiven Logos empfangenen, ſchöpferiſchen Ideen nur durch ſich hindurch (perſonat). Das Bewußtſeinsich iſt paſſiv und unproduktiv. Auf die Perſönlichkeit die Kultur bauen heißt ſein Haus auf Sand bauen. Ganz überflüſſiger Weiſe betont Veeh, daß dieſe Wertung der Perſönlichkeit ihre einzige und letzte Wurzel in der Metaphyſik hat.

Hartmann tadelt die liberalen Theologen, daß ſie gegenüber dem Entwicklungsgedanken äußerſt rückſchrittlich und ultrareaktionär ſeien. Sie wollen am Chriſtentum das beſeitigen, was das Menſchenwerk ſpäterer Zeiten hinzugetan habe und ſcheiden dabei das mit aus, was die immanente Logik der Geſchichte organiſch hat hineinwachſen laſſen. Weil ihnen die Eiche wegen ihrer Knorren mißfiel, — dieſes Bild wiederholen Schnehen u. a. gegenüber dem „modernen Jeſuskulte" — wollen ſie dieſelbe umhauen und ſich mit der Eichel begnügen, aus der ſie erwachſen. Das ſei im ſchlimmſten Sinne antievolutioniſtiſch, in einem zweitauſendjährigen Entwicklungsprozeß nur Entartung und Verfall erblicken zu wollen. Die Religion könne wie alle geiſtigen Kulturgüter nur durch Entwicklung nach vorwärts weiter kommen; ein religiöſer Fortſchritt ſei nur erreichbar in

der Entfaltung von Keimen, nicht in der Konſervierung von Keimen als ſolcher. Das Syſtem der Kirchenlehre ſtehe nicht niedriger, ſondern ſehr viel höher, als das Neue Teſtament; denn ſie ſei aus der geſchichtlichen Ausgleichung, Fortentwicklung und Syſtematiſierung der neuteſtamentlichen Lehrſtandpunkte hervorgegangen und ſei trotz aller bei ihrer Ausbildung mitſpielenden geſchichtlichen Zufälligkeiten und weltlichen Intereſſen im großen und ganzen ein Niederſchlag der in der Geſchichte waltenden, objektiven Vernunft. Wem die ſpätere höhere Entwicklungsſtufe nicht mehr genüge, der gebe ſich einer ſchweren Täuſchung hin, wenn er glaube, daß eine frühere, unvollkommene ihm noch genügen könne.

Dieſer Gedanke des Philoſophen E. von Hartmann war es, der Albert Kalthoff aus einem überzeugten Anhänger der liberalen Theologie zu ihrem entſchiedenen Gegner machte. Harnack hatte die Theorie von der Entſtehung des Chriſtentums durch Abfall vom Chriſtentum Chriſti, durch Ausſtrömen des urſprünglichen Enthuſiasmus und Einſtrömen des philoſophiſchen Intellektualismus mit der ihm eigenen eindrucksvollen Art in den Ideenumlauf der Zeit gebracht. Dieſe Theorie von Abfall und Verfälſchung fand Kalthoff der allgemeinen Methode der hiſtoriſchen Wiſſenſchaft, d. h. dem Entwicklungsprinzip widerſprechend (Chriſtusproblem 1903). Alſo nicht bloß den Entwicklungsgedanken will Kalthoff reſtlos auf das Chriſtentum anwenden, ſondern die „moderne hiſtoriſche Methode", d. h. das Hegelſche Prinzip in der Geſtalt, welche es durch Marx erhalten hatte und welche einen großen Einfluß auf die Geſchichtſchreibung gewonnen hat. Selbſt Hartmann geſteht, daß in der Geſchichte die Sozialdemokratie den wirtſchaftlichen und techniſchen Einflüſſen ein übermäßiges Gewicht zuerteilt und verſucht hat, alle Wandlungen aus einer Summation der kleinſten Wirkungen der namenloſen Maſſe und zwar alles aus äußeren Bedingungen, ungeiſtigen Urſachen und menſchlichen Maſſenwirkungen abzuleiten und den großen Individuen jeden tieferen Einfluß abzuſprechen, eine Auffaſſung, welche auch auf die akademiſche Geſchichtſchreibung übergegriffen habe. Kalthoffs Methode iſt klar und konſequent. Der Glaube an den iſolierten Heros, dieſer Todfeind jeder wiſſenſchaftlichen Geſchichtsauffaſſung, lebe in der Theologie noch fort als der Reſt des Glaubens an den dogmatiſchen Gottmenſchen d. h. die wenigen, ſchwachen Linien von geſchichtlicher Wirklichkeit, welche Strauß im evangeliſchen Chriſtusbild noch ſtehen gelaſſen hatte, ſind zu ſtreichen. Der Heroenkult der älteren Geſchichtsdarſtellung habe die Individuen als vom Himmel gefallene Wunder behandelt. Allein „das Individuum, auch das Genie, iſt kein Mirakel, es iſt naturgeſetzlich und geſellſchaftlich bedingt. Deshalb kann die Forſchung bei den großen Männern nicht Halt machen; ſie muß, wie Spencer ausführt, nun weiter fragen: woher kommen denn die großen Männer?" Allein Kalthoff überſieht den koloſſalen Gedankenſprung, der in ſeiner Methode liegt: nicht bloß erklären, ſondern überflüſſig machen will er die großen Männer. Mit Recht hat man ihn auf den Widerſpruch aufmerkſam gemacht, der darin liegt, daß er erſt von einem großen Manne verlangt, er müſſe von ſeiner Zeit bedingt ſein, und ihm dann ſagt: die Bedingungen für dein Streben waren ja ſchon vor dir und ohne dich da. Du biſt alſo ein überflüſſiger Faktor in der Geſchichtserklärung! Alſo nicht die Zeit

hat ihre Haupttendenzen in einer realen Persönlichkeit kraftvoll zusammengefaßt, sondern die Züge des Zeitstrebens wurden von den Menschen zu einem Jesusbilde zusammengetragen und so die Christusperson künstlich komponiert.

Nun erst ist Hegels Gedanke zu Ende gedacht. Während Strauß auch in den mythischen Vorstellungen, wenn man sie weit genug verfolge, natürliche und geschichtliche Momente finden will; während er z. B. die jüdische Messiasvorstellung, die Hauptwurzel des neutestamentlichen Christusbildes, durch die früheren, wirklichen Verhältnisse des israelitischen Volkes veranlaßt sein und so in einem geschichtlichen Boden wurzeln läßt, die Taten, Schicksale und Eigentümlichkeiten des jüdischen Volkes zum Stamm des hebräischen Mythus macht, ist bei Kalthoff zum erstenmal mit dem von Strauß programmatisch geforderten philosophischen Mythus wirklich ernst gemacht. Aber entsprechend der von Marx inaugurierten Wendung des Hegelschen Gedankens läßt er das Christusbild nicht aus der Blüte, sondern aus der Hefe der antiken Kultur hervorgehen, nicht aus dem Gedanken Auserlesener, sondern aus dem wirtschaftlichen Elende der Proletarier. Deshalb ist der Mutterboden des Christusbildes nicht Palästina, sondern Rom. Die geknechtete, rechtlose Sklavenherde, die Volksmasse des Kaiserreiches lieferte die eruptiven Kräfte nicht bloß für die wirtschaftliche und politische, sondern auch für die sittlich religiöse Revolution der Welt. Die gewaltigen Sklavenaufstände des ersten vorchristlichen Jahrhunderts im römischen Weltreiche düngten den Boden mit Blut und besäten ihn mit Zukunftsgedanken. Dazu kam als eigentlich entscheidender Faktor dann noch ein intellektueller, wenn auch doch wieder nur abgeleiteter, die religiöse Ideenwelt des Judentums, in der seit den Tagen der Propheten der Kampf gegen jede Art von Unterdrückung in allen Formen gepredigt worden war. Die Proletariermasse des Kaiserreiches war ja von Juden durchsetzt. Die spätjüdische Literatur beruht geradezu auf dem Prinzip der Personifikation. Auf diesem Wege ist die neue christliche Kultur entstanden. Die im römischen Reiche elementar wirkende soziale Gärung amalgamiert sich mit den religiösen und philosophischen Kräften der Zeit; denn die Danielapokalyptik soll nach Kalthoff bis zur Verwischung der spezifisch jüdischen Züge platonisiert sein. So strömen die Elemente zum Christusbild aus den drei Hauptteilen der alten Kulturwelt zusammen, und dieses Bild wird personifiziert; das „Christusbild ist nur der sublimierte religiöse Ausdruck alles dessen, was in einem Zeitalter an sozialen und ethischen Kräften wirksam gewesen ist."

So wird Christus zum idealen Gemeindeheros, der mit seiner Zukunftstendenz alle an der Vergangenheit kranken und an der Gegenwart verzweifelnden Herzen erobert. Alle einzelnen Züge des evangelischen Christusbildes erklären sich kommunistisch. Während Bruno Bauer gemeint hatte, der Christusname sei durch die messianische Apokalyptik so ganz und gar in die heroische Sphäre erhoben worden, daß er für ein geschichtliches Individuum unmöglich geworden, setzt Kalthoff an Stelle des einen Kreuzes von Golgotha eine große Zahl von gekreuzigten Christusprätendenten, welche jahraus, jahrein in den messianischen Unruhen starben, ja das Marterholz aller Sklaven sei in dem Christuskreuz symbolisiert, wie

die Bauern der Lutherzeit den Bundſchuh, das Zeichen ihrer Hörigkeit, zum Panier erwählt. Für einen hiſtoriſchen Jeſus ſei die Auferſtehung nur trübe Hypotheſe oder theologiſche Phraſe. Für die Gemeinde, welche die Verfolgungen überſtand, war ſie Tatſache. Wenn dabei Kalthoff kein Bedenken trägt, die Auferſtehungsidee aus der platoniſchen Unſterblichkeitsvorſtellung zu entlehnen, ſo ſind alle philoſophiſchen Begriffe auf den Kopf geſtellt. Denn aus helleniſtiſchen Ideen konnte der Auferſtehungsglaube unmöglich ſtammen. Aber nicht bloß Tod und Auferſtehung ſind Gemeindeerlebniſſe; auch die Dämonenaustreibung, der Kampf Chriſti mit den Schriftgelehrten und Phariſäern, der Verrat des Judas ſind kommuniſtiſch zu faſſen. Judas iſt Sinnbild für die Klaſſe der Delatoren, welche unter Domitian blühten. Petrus iſt die zentraliſierende römiſche Gemeinde. Die Reden Jeſu ſind die Schlag- und Programmworte des proletariſchen Kampfes.

Vollſtändig auf Kalthoff fußt K. Kautsky, der in ſeinem Werke „Der Urſprung des Chriſtentums“ 1908 die Ergebniſſe der neuen ſozialen Theologie den Arbeitermaſſen vermitteln wollte. Parallel läuft der Verſuch von Max Maurenbrecher, dem früheren liberalen Theologen und nachmaligen Sozialiſten, der in ſeinen Schriften „Von Nazareth nach Golgatha“ und „Von Jeruſalem nach Rom“ ſtatt Hegel Darwin zum philoſophiſchen Ausgangspunkt nimmt. Demgemäß fällt die fernere Entwicklung dieſer Theologie, der auch Laien wie Samuel Lublinski Sukkurs leiſteten, außerhalb des Rahmens dieſer Darlegung. Ich verweiſe dafür auf meine Schrift: „Die Theorien des modernen Sozialismus über den Urſprung des Chriſtentums.“ (Köſel).

Dagegen hat in bewußter Weiſe alle Tendenzen der modern philoſophiſchen Entwicklung zu einem Angriff gegen das Chriſtentum ein Mann vereinigt, welcher als bedeutendſter Schüler Hartmanns am konſequenteſten die Vorausſetzungen und Folgen des modernen Denkens überſchaute, Arthur Drews. Sein Werk „Die Chriſtusmythe“ (1909) hat einen Sturm in der gebildeten Welt entfeſſelt und das Intereſſe aller Laienkreiſe auf die Chriſtusfrage konzentriert.

Drews unterſcheidet ſich vorteilhaft dadurch von einer Reihe neuerer Reklameſchriftſteller auf dem Gebiete der radikalen Chriſtuskritik, daß er in dem religionsgeſchichtlichen Teil ſeiner Ausführungen ſich nicht mit fremden Federn ſchmückt, ſondern klar und offen bekennt, daß er hier aus zweiter Hand ſchöpft. Hauptſächlich bezieht ſich Drews auf die vom Züricher Theologieprofeſſor Paul Wilhelm Schmiedel lobend bevorwortete Schrift „Der vorchriſtliche Jeſus“ von William Benjamin Smith, Mathematikprofeſſor an der Tulane Univerſity in New-Orleans, und auf die verſchiedenen Werke des Engländers John M. Robertſon, ſowie auf das Buch des Jenenſer Orientaliſten Vollers „Die Weltreligionen“, kennt aber auch die übrige religionsgeſchichtliche Literatur der älteren und neueren Zeit gründlich. Sein Werk „Die Chriſtusmythe“ hat zwei Kapitel: „Der vorchriſtliche Jeſus“ und „Der chriſtliche Jeſus“. Drews ſchildert das Völkerchaos, welches er ſich als die Wiege des Chriſtentums denkt. Parſiſcher Meſſiasglaube und Eschatologie, helleniſtiſche Logoslehre in ihrer Amalgamierung mit jüdiſchen Gedanken bei Philo, jüdiſche Sekten (Therapeuten, Eſſener) als Abzweigungen einer in den

letzten vorchriſtlichen Jahrhunderten das ganze weſtliche Aſien beherrſchenden ſynkretiſtiſchen Religion mit den erwähnten und außerdem babyloniſchen Elementen, „mandäiſche Religion“ genannt, dieſes Konvolut aſiatiſcher Mythologeme hatte zur Folge, daß ſchon vor der Entſtehung des Chriſtentums ein Kultgott Jeſus verehrt wurde. Mit dieſem vorchriſtlichen Jeſuskult vereinigte ſich der babyloniſche Mythus vom ſterbenden und auferſtehenden Gottheiland, welcher ſchon Jeſajas 53 ins Judentum durchgeſickert iſt und im Eſthermythus des Purimfeſtes bereits die Details der Leidensgeſchichte Jeſu enthalten ſoll, deren Grundgedanken längſt im ganzen weſtlichen Aſien dominierten. Zu der Erklärung der Geburts- und Taufgeſchichte kommt neben dem perſiſchen Mithraskult der perſiſche Agni- oder Feuerkult in Betracht. Von dieſem vorchriſtlichen Jeſus d. h. von dieſer Mythendichtung iſt der chriſtliche Jeſus die ebenbürtige Fortſetzung ohne Unterbrechung durch eine geſchichtliche Perſönlichkeit Jeſu. Dies ſucht Drews aus dem N. T. zu beweiſen. Mit Paulus tut er ſich ſchwer. Einerſeits rühmt er die Konſequenz der holländiſch-ſchweizeriſchen Schule, welche gegenüber den alten Tübingern auch mit der Echtheit der vier großen Paulinen aufgeräumt hat und läßt jedenfalls letztere Frage in der Schwebe. So im Berliner Religionsgeſpräch (2. Auflage 15). Andererſeits klagt er in der faſt gleichzeitigen, dritten Auflage ſeiner Chriſtusmythe (203), daß man zugunſten des imaginären Jeſus den Paulus, „deſſen begeiſternde und organiſatoriſch veranlagte Perſönlichkeit wir aus ſeinen Briefen kennen,“ ausſchalte. Alſo doch, nachdem Drews vorher es ſo plauſibel gefunden, daß dieſe Briefe von einer ganzen Theologenſchule im zweiten Jahrhundert ſtammen! Und bei anderer Gelegenheit rühmt er den Scharfſinn v. Hartmanns, der ſchon vor 30 Jahren erkannt habe, daß ohne Paulus die chriſtliche Bewegung im Sand verlaufen wäre. Nach dem Geſicht von Damaskus, ſagt Drews, zeigt Paulus kein Intereſſe für den Jeſus von Jeruſalem. Seine „Herrenworte“, die er mitunter anführt, wollen nur vom „Patron und Genius der Gemeinde“ ſtammen. Die Stoa und der Synkretismus, wie ſie in Tarſus herrſchten, und der Adoniskult, wie er in Cypern blühte, erzeugten den Paulinismus.

Mit den Synoptikern wird Drews leichter fertig. Die Evangelien ſind Erbauungsbücher, literariſche Urkunden des chriſtlichen Gemeindebewußtſeins, weiter nichts. Drews ſchließt ſich hier an Wernles „Die Quellen des Lebens Jeſu“ an, nützt deſſen kritiſche Zugeſtändniſſe aus und findet, was noch wirklich ſtehen bleibe, recht ärmlich, ja erbärmlich. Die letzte Auskunftſtelle, die wir erreichen, iſt der Glaube der Urgemeinde, und dieſe ſagt uns nichts darüber, ob Jeſus gelebt hat. Drews entrüſtet ſich über Wernles „Anfänge unſerer Religion“ (1901), in welchen der Kritiker ein poſitives Lebensbild Jeſu liefert, findet aber auch auf der ganzen Linie von Beyſchlag bis H. Holtzmann dasſelbe „halb komiſche, halb traurige Schauſpiel“ — unehrliche Phraſen nach ehrlicher, wenn auch wohlfeiler kritiſcher Arbeit. Die Synopſe ſei in Wahrheit nur Vergeſchichtlichung eines Mythus und die Vergeſchichtlichung rein innerer Erlebniſſe ſei ja ohnehin orientaliſch. Jeſu Reden gehen ihrem ethiſchen Inhalt nach nicht über Judentum und Hellenismus, beſonders die Stoa, hinaus.

So fällt denn dann noch leichter der dritte Grundpfeiler des neuteſtamentlichen Jeſusbildes, die johanneiſche Literatur. Das Chriſtentum lehnte ſich auf gegen ſeinen eigenen Urſprung, den Gnoſtizismus, weil es den Intellektualismus verwarf und damit die Wurzel der in der ſynkretiſtiſchen Gnoſis verkörperten, orientaliſchen Zügelloſigkeit und Verſtiegenheit des Denkens. Die Gnoſis war auch antijüdiſch und asketiſch, namentlich in der Ablehnung von Ehe und Auferſtehung. Alle Gefahren, die dem Chriſtentum von dieſen gnoſtiſchen Grundſätzen her drohten, beſeitigte die von Paulus grundgelegte Anerkennung der Menſchheit Chriſti. Das vierte Evangelium brachte das Werk des Paulus zum Abſchluß, indem es in gnoſtiſcher Hülle die wahre Menſchheit Chriſti verkündete und mit dieſem Jeſusbilde der reinen Menſchlichkeit die göttlichen Konkurrenten Mithras, Attis uſw. ſchlug, weil dieſe neben dieſem Jeſus zu inhaltsleeren Schemen verblaßten.

Die chriſtlichen Kultgemeinſchaften entſtehen zu gleicher Zeit an vielen Zentren, in Antiochien, Cypern uſw.; nur Jeruſalem kann nicht Keim und Ausgangszentrum der neuen Lehre ſein; höchſtens (und das kaum!) könne man mit Frazer annehmen, ein Wanderprediger des Jeſuskultes, der ſelbſt Jeſus hieß, ſei zufällig als der Haman jenes Jahres in Jeruſalem hingerichtet worden und ſei ſo der Anlaß zur Gemeindegründung in Jeruſalem geworden. Beſonders darin ſtimmt Drews mit dem orthodoxen Proteſtanten Grützmacher überein, daß in der Mythologie Götter zu Menſchen werden, niemals aber, am wenigſten für einen Paulus, Menſchen zu Göttern, eine Behauptung, die allerdings nicht möglich ſein ſollte.

Nur gelegentlich und rein programmatiſch verweiſt Drews auf „die Flutwelle der ſozialen Bewegung“, welche das Chriſtentum emporgetragen. Die Hauptſache iſt ihm die Idee, und wie er ſich die Geburt derſelben denkt, ſoll noch kurz dargelegt werden. Das Chriſtentum wurde in dem Augenblicke geboren, als Paulus aus einem Verfolger ein Anhänger des häretiſchen, jüdiſchen Jeſuskultus, eines judaiſierten, vergeiſtigten Adoniskultes, wurde und dieſen Kult dadurch von Grund aus umgeſtaltete, daß er in denſelben den Gedanken einer Menſchwerdung Gottes hineintrug. Paulus dachte aber dabei nur an die Idee eines fleiſchlichen Meſſias, nicht an eine hiſtoriſche Perſönlichkeit, gleichwie auch der leidende Gottesknecht bei Jeſaja nur eine ideale, ſinnbildliche, typiſche Bedeutung beſeſſen hatte. Der ideale Menſch, der Inbegriff alles menſchlichen Seins, die als Perſon gedachte, menſchliche Gattung iſt und bleibt eine metaphyſiſche Weſenheit, wie die Idee des Plato eine ſolche bleibt, wenn ſie auch in die Sinnenwelt herabſteigt und in dieſer eine beſtimmte individuelle Leiblichkeit annimmt. Herabkunft, Tod und Auferſtehung Jeſu ſind für Paulus nur ewige, nicht wirkliche, zeitliche Geſchichte, und darum heiße bei Paulus nach den Spuren eines geſchichtlichen Jeſus ſuchen, den Kern ſeiner religiöſen Weltanſchauung mißverſtehen.

Was war alſo der Kern der Weltanſchauung des Paulus? Einerſeits Hegelſche Philoſophie; denn bis zum Wortlaut ſtimmt die Ausführung über die Erlebniſſe Chriſti als ewige, nicht zeitliche Geſchichte mit der Art, wie Strauß in ſeinem Sendſchreiben an das Züricher Volk (1839) und

in ſeinem erſten Leben Jeſu die alte Glaubensformel „reſtauriert“ hatte' während er in der Schrift „die Halben und die Ganzen“ (1865) „das täuſchende Spiel mit Worten, deſſen auch ich einſt im Geiſte einer Schule mich ſchuldig gemacht“, widerrief (49).

Der Hegelſche Gedanke leuchtet auch durch, wenn er Paulus die Sünde auf die Endlichkeit und Leiblichkeit zurückführen und den Tod des Gottmenſchen als eine Befreiung von der unangemeſſenen Form des Fleiſches auffaſſen läßt. Weil aber das doch den Chriſtus moderniſieren heißt, ſo unternimmt Drews ſofort, den Chriſtus des Paulus zu platoniſieren. Chriſtus iſt für Paulus der Eros Platos; wie durch den Eros, durch unmittelbare, intellektuelle Anſchauung auf Grund des begrifflichen Denkens die Vereinigung des Menſchen mit der Idee hergeſtellt wird, ſo ſchließen nach Paulus die Chriſten durch Glaube und Sakramente ſich zu einem Ideenkosmos, dem Chriſtus, zuſammen. Das 22. Kapitel des Gaſtmahles und das zweite des Philipperbriefes (ſonſt ſollen nicht einmal die vier großen Paulinen ihren Namen mit Recht tragen) enthalten ein und dieſelbe Chriſtologie. Doch Drews ſteuert zielbewußt: Plato muß ſich unvermerkt ſofort wieder hegelianiſch umbiegen laſſen.

„Der platoniſche Eros iſt die mythiſche Perſonifikation des Gedankens, daß das Denken des Seins (Gen. obj.) als ſolches zugleich ein Denken des Seins (Gen. ſubj.) iſt, oder daß im Denken der Ideen der ſubjektive Gedanke des Philoſophen und die objektive ideale Wirklichkeit unmittelbar in eins zuſammenfließen. So aber iſt er nur der erkenntnistheoretiſche Ausdruck für den Grundgedanken des alten ariſchen Feuerkultus, wonach das Opfer Agni's, d. h. das Opfer, das der Menſch dem Gotte darbringt, als ſolches zugleich ein Opfer Agni's, d. h. ein Opfer iſt, welches Gott darbringt, und in welchem er ſich ſelbſt für den Menſchen opfert. Dem entſpricht es, wenn nach Paulus der Tod und die Auferſtehung Chriſti, wie ſich dieſe im Bewußtſein des gläubigen Menſchen ſpiegeln, ein Sterben und Wiederauferſtehen Chriſti als göttlicher Perſönlichkeit darſtellen, wenn der Menſch mit Chriſtus ſtirbt und wieder auflebt und Gott und Menſch im Glauben unmittelbar in eins verſchmelzen.“ Drews ſucht auch aus der Lehre des Paulus vom Geiſte und ſeinen Neuſchöpfungen in den Individuen zu beweiſen, daß für Paulus Chriſtus nur eine Idee ſei. Nur weil Paulus bei ſeiner Lehre von der erlöſenden Kraft des Chriſtusgeiſtes an gar keine beſtimmte menſchliche Perſönlichkeit gedacht habe, nur darum konnte er die Immanenz des Göttlichen in der Welt durch jenen Geiſt vermittelt ſein laſſen. Chriſtus ſei bei Paulus Perſönlichkeit wie die heidniſchen Gottheiten auch, die, unbeſchadet ihrer Veranſchaulichung in menſchlicher Geſtalt, als allgemeine, kosmiſche Mächte galten. Die Perſönlichkeit ſei für Paulus nur ein anderer Ausdruck für die übernatürliche Geiſtigkeit und zielſtrebige Wirkſamkeit des Erlöſungsprinzips im Unterſchiede von den blind wirkenden Kräften und ſtofflichen Weſenheiten des religiöſen Naturalismus. Einem Paulus habe es unmöglich einfallen können, mit einem Individuum Jeſus ſo ungeheuerliche Vorſtellungen zu verbinden, ihn zum weltſchöpferiſchen Geiſtesprinzip zu machen. Nicht genug iſt es, mit Wrede zu ſagen, Paulus glaubte an den göttlichen Chriſtus, ehe er an Jeſus glaubte. Der Menſch Jeſus gehörte von vornherein zu ſeinem

Chriſtus. Eines hiſtoriſchen Jeſus bedurfte es nicht. Nicht von einer Übertragung der gewaltigen chriſtologiſchen Prädikate auf Jeſus kann die Rede ſein, noch von einem großartigen Hymnus, den nach Gunkel trotz der unhiſtoriſchen Beſchaffenheit der neuteſtamentlichen Chriſtologie die Geſchichte auf Jeſus ſingt. Leben und Tod Jeſu ſind für Paulus weder ſittliche Tat, noch geſchichtliche Tatſache, ſondern ein Vorgang in der überſinnlichen Welt, eine ideale Bedingung, wodurch die Erlöſung herbeigeführt wird. So iſt 1. Kor. 15, 17 zu erklären: „Iſt Chriſtus nicht auferſtanden, ſo iſt euer Glaube eitel.“ Dieſer Ausſpruch bedeutet nichts anderes als den Glauben ſeiner Zeitgenoſſen, die von der Auferſtehung ihres Gottes das Heil erhofften.

Nicht bloß zwei, ſondern drei unvereinbare Gedankengruppen ſind hier von Drews ineinandergeſchmolzen, um die Geneſis der Pauliniſchen Chriſtologie zu erklären. Die Pauliniſche Theologie, deren Kenntnis man bei Drews unmöglich vorausſetzen kann, einfach mit dem identifizieren, was wir von der Myſterientheologie wiſſen, dazu konnte Drews ſich nicht entſchließen. Wenn Paulus deshalb, nur ſo kann man Drews Ausführungen deuten, mit der Mythologie von einem ſterbenden und auferſtehenden Gottheiland ſprach, ſo hat er das Unhaltbare des mythiſchen Perſönlichkeitsbegriffs durchſchaut. Er gebraucht dieſen Begriff nur, weil er kein anderes Mittel hatte, um ſeiner materialiſtiſchen Zeit, die auch den Geiſt nur als ſtoffliches Fluidum ſich vorſtellen konnte, den geiſtigen und theologiſchen Charakter des Erlöſungsprinzips verſtändlich zu machen; er mußte letzteres zu dieſem Zweck mit der populären Auffaſſung an die Vorſtellung eines menſchenartigen Weſens binden. Allein er ließ durch das Unbeſtimmte und Schillernde dieſes Begriffes erkennen, wie weit ſein Chriſtus entfernt war, einer beſtimmten geſchichtlichen Wirklichkeit anzugehören.

Paulus hätte alſo den Gehalt des Mythus ſich angeeignet, aber in der Schätzung desſelben als echter Hegelianer ſich erwieſen. Er hatte aus der Form der Vorſtellung den Inhalt des Begriffes ſich herausgeſchält, offenbar in der Überzeugung, welche erſt Hegel hatte, daß der Mythus geſchichtlich die organiſche Wurzel der Philoſophie ſei. Ganz unglaublich iſt aber dabei die Art, wie Plato als Vermittler dieſer Ideenentwicklung eingeſchoben wird. Chriſtus iſt für Paulus einerſeits die platoniſche Idee des Menſchen, anderſeits der Eros, der Vermittler der Einheit von Ideenwelt und Sinnenwelt, oder, wie Drews in gewaltigen Sprüngen ſofort beifügt, von Sein und Bewußtſein, objektivem und ſubjektivem Denken. Der Eros iſt nur eine mythiſche Perſonifikation für den Gedanken, daß das Denken und das Sein identiſch ſind, alſo für einen Gedanken, welchen Jahrtauſende nachher Hegel nagelneu geprägt hat. Leben und Tod Jeſu ſollen nach Drews für Paulus ein überſinnlicher Vorgang ſein, und er ſpricht deshalb von der ewigen Erlöſungstat Gottes im Unterſchied von ihrer beſtändigen zeitlichen Wiederholung in den Individuen. Allein ein überſinnlicher, übergeſchichtlicher Vorgang hat zwar einen Sinn für Plato, für welchen die Welt der Ideen jenſeits der Erſcheinungswelt ein wirkliches Daſein beſitzt. Ein ſolcher Vorgang wäre allenfalls noch denkbar bei Kant, der ja auch das radikal Böſe auf eine „intelligible Tat“ d. h.

einen überzeitlichen, überſinnlichen Vorgang zurückführt. Aber zwiſchen dieſer platoniſchen Anſchauung und dem von Drews dem Plato und Paulus aufgebürdeten Satze von der Identität des Denkens und Seins gähnt eine unausfüllbare Kluft. Die Zerſtörung der Doppelwelt der Idee und der irdiſchen Wirklichkeit, des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menſchlichen nicht bloß im Sinne Platos, ſondern ſelbſt noch Kants und Schellings bildete ja die Ruhmestat Hegels, die mit jenem Satze unmittelbar gegeben war. Und wie ſoll Paulus in der Idee vom auferſtehenden Gottheiland mit Plato zuſammenhängen können, nachdem eine Auferſtehung für Plato, und, wie der Erfolg der Areopagrede zeigt, für das helleniſtiſche Denken überhaupt, eine Abſurdität war! Daß aber die Auferſtehung der Hauptzug im pauliniſchen Chriſtusbilde iſt, muß Drews ſelbſt zugeben.

Für die hegelianiſche Dogmatik war es ja bei gewohnter Begriffsſpielerei, während Kant die Auferſtehungslehre ſchlankweg als materialiſtiſch bezeichnet hatte, möglich, aus der pauliniſchen Lehre einen ſpekulativen (= modernen) Kern herauszulöſen, indem ſie die Totenauferſtehung aus der Zukunft in die Gegenwart verlegte; ſie gehe in jedem Moment des ewigen Lebens vor ſich; ſie ereigne ſich überall und immer, wo Menſchen entſtehen und ſich ihrer bewußt werden können. Zeugung und Geburt ſeien nur Vorboten der Auferſtehung, nur Bereitung ihrer Stätte; ſie ſelbſt gehe erſt vor ſich, wenn das Bewußtſein ſich bilde, mit deſſen Hervortreten ſie Eines ſei. Es gebe ſo viele Stufen der Auferſtehung, als es Stufen des Bewußtwerdens gibt; die höchſte, eigentliche und wahre Auferſtehung ſei das Zuſichſelbſtkommen des Allbewußtſeins im Einzelnen.

Das iſt im Hegelſchen Syſteme ein möglicher Gedanke, wenn es überhaupt noch ein Gedanke iſt, weil bei Hegel das Bewußtſein die Spitze der Geiſtigkeit, der Heilige Geiſt in der göttlichen Trinität iſt. Dagegen bei Hartmann übernimmt das Bewußtſein eine radikal anders geartete Rolle. Zwar beruht auch nach ihm der ganze Weltprozeß auf der Entwicklung des Bewußtſeins, angefangen vom dumpfen Bewußtſein der Urzelle mit immer reicherem Inhalte durch die ganze Stufenleiter der Weſen hindurch; allein das Bewußtſein ſelbſt iſt ihm nur „die Stupefaktion des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Exiſtenz der Vorſtellung“; d. h. das Bewußtſein iſt die Wurzel und der Anfang des Konfliktes, des Weltleides; und das freundlich winkende Ziel der höchſten Bewußtſeinsentfaltung iſt die Zurückſchleuderung des Willens in den unbewußten, überſeienden Zuſtand, d. h. die Weltvernichtung.

Und dennoch wird uns von Drews die Philoſophie des Unbewußten als die letzte Etappe in der Entwicklung des Chriſtentums gezeigt. Die Erlöſungslehre iſt der Kern des Chriſtentums, ſo führt er aus; und dieſe Erlöſungslehre iſt als ſolche von der Annahme eines hiſtoriſchen Jeſus unabhängig. Der Schwerpunkt liegt in dem Gedanken des „fleiſchgewordenen Gottes“, der in der Welt leidet, aber ſchließlich über dieſes Leiden Herr wird, und durch die Vereinigung mit welchem auch die Menſchen die Welt überwinden und ein neues Leben auf erhöhter Daſeinsſtufe gewinnen. Die wahre, hiſtoriſche Kontinuität oder die Weiterentwicklung des Chriſtentums kann nur darin beſtehen, auf den weſentlichen Grundgedanken der chriſtlichen Religion zurückzugehen und ſeine metaphyſiſche Erlöſungs-

lehre in einer dem heutigen Bewußtſein entſprechenden Weiſe näher durchzubilden. Der Kern der chriſtlichen Erlöſungslehre iſt die Idee der Gottmenſchheit; ſie muß durch Abſtreifung der mythiſchen Perſönlichkeit des Logos in den Mittelpunkt der religiöſen Weltanſchauung geſtellt werden, damit der Menſch Gott werden, d. h. von den Schranken der Endlichkeit erlöſt werden kann. Die in der Welt verwirklichte Idee der Menſchheit muß eine Idee der Gottheit und alſo Gott die gemeinſchaftliche Wurzel und das Weſen aller einzelnen Menſchen und Dinge ſein. Das Bewußtſein des Menſchen von ſeinem Selbſt muß ſelbſt ein göttliches Bewußtſein, jeder Menſch eine bloße endliche Erſcheinung, eine individuelle Einſchränkung, eine Vermenſchlichung Gottes und ſomit wenigſtens der Möglichkeit nach ein Gottmenſch ſein, um durch ſittliche Arbeit an ſich ſelbſt mit Gott wahrhaft eins zu werden. Die göttliche Weſenheit des Menſchen, die immanente Gottheit kann man auch ſo noch nach der herkömmlichen Bezeichnungsweiſe „Chriſtus“ nennen. Aller Fortſchritt der Religion beſteht nur in der Pflege und Herausarbeitung dieſes inneren Chriſtus, d. h. der den Menſchen innewohnenden geiſtig ſittlichen Tendenzen, in der Rückbeziehung auf ihren abſoluten göttlichen Grund, nicht aber in der hiſtoriſchen Veräußerlichung dieſes inneren menſchlichen Weſenskernes. Alle Wirklichkeit des Gottmenſchen beruht in der Wirkſamkeit des Chriſtus im Menſchen, in der Betätigung ſeines wahren Selbſt. „Das Leben der Welt als Gottes Leben; die kampferfüllte und leidvolle Entwicklung der Menſchheit als göttliche Kampfes- und Paſſionsgeſchichte; der Weltprozeß als der Prozeß eines Gottes, der in jedem einzelnen Geſchöpfe ringt, leidet, ſiegt und ſtirbt, um im religiöſen Bewußtſein des Menſchen die Schranken der Endlichkeit zu überwinden und ſeinen dereinſtigen Triumph über das geſamte Weltleid vorwegzunehmen, das iſt die Wahrheit der chriſtlichen Erlöſungslehre.“

Und damit glaubt Drews die hiſtoriſche Kontinuität der chriſtlichen Entwicklung gewahrt zu haben. Der liberalen Theologie, welche die „mythiſche Fiktion“ eines hiſtoriſchen Jeſus noch feſthält, wirft er die Frage entgegen: „Und ſo wären denn neunzehnhundert Jahre religiöſer Entwicklung vollkommen in die Irre gegangen?“

Die Widerſprüche häufen ſich in dieſer Poſition bis ins Unerträgliche. Betont doch Drews ſelbſt vorher, die von den Synoptikern und Johannes vollzogene Vergeſchichtlichung der Menſchheit Chriſti habe die große, neue Idee, die das Chriſtentum in das religiöſe Bewußtſein der abendländiſchen Menſchheit eingeführt und wodurch es das Judentum überwunden habe, die Idee der Gottmenſchheit, in ihrem Kern verdorben und den Wahrheitsgehalt dieſer Religion in ſo heilloſer Weiſe getrübt, verbogen und entſtellt, daß es heute nicht mehr möglich ſei, ohne Opfer des Intellekts ſeiner Erlöſungslehre zuzuſtimmen. Und rühmt ſich doch Drews, daß der konkrete Monismus mit ſeiner Erlöſungslehre auf Paulus zurückgehe, während der freie Proteſtantismus „innerhalb der Entwicklung“ bei der Synopſe ſtehen bleibe, nicht bis zum Urſprunge des Chriſtentums vordringe. Wo bleibt da der Zorn der Hartmannſchule über die antievolutioniſtiſche Tendenz der Abfallstheologie, welche die Eichel, aber nicht die Eiche wolle? Wo hat die liberale Theologie je in ſo ſcharfen Worten den Abfall der neunzehn chriſtlichen Jahrhunderte vom Urchriſtentum

behauptet, wie Drews? Wenn er aber im nämlichen Atemzuge für den konkreten Monismus in Anſpruch nimmt, daß er die hiſtoriſche Kontinuität der neunzehnhundert Jahre chriſtlicher Entwicklung wahrt, und daß er, dieſe Kontinuität zerreißend, über die Evangelien zum Chriſtentum des Paulus zurückkehrt, wie ſteht es dann mit der Behauptung: der Kern der chriſtlichen Erlöſungslehre werde in der Philoſophie Hartmanns gewahrt? Alſo der Kern der chriſtlichen Erlöſungslehre und die echte Lehre des Paulus, der im 8. Kapitel des Römerbriefes die verklärte Auferſtehung der ganzen Schöpfung als Endziel der Erlöſung feiert, ſoll es ſein, daß die Erlöſung in der Weltvernichtung beſtehe? Lehre des Paulus ſoll es ſein, daß kein Strahl der Vernunft bei der Weltſchöpfung mitgewirkt, daß die höchſte Vernunftentfaltung nur den Zweck haben kann, die Torheit der Schöpfung rückgängig zu machen, den blinden und tauben Schöpferwillen in ſeinen überſeienden Zuſtand zurückzuſchleudern? Paulus ſoll lehren, daß nicht Gott den Menſchen, ſondern der Menſch Gott erlöſen muß von ſeiner Unſeligkeit? Soweit hat ſich der rechte Flügel der Hegelſchen Schule in der Begriffsmengerei nie verirrt, und die Anatheme Hartmanns gegen die ſpekulative Theologie, welche Waſſer und Feuer für Eines ausgebe, treffen in verſtärktem Maße ſeinen Schüler Drews.

Aber noch in einem anderen, entſcheidenden Punkte gerät Drews in Widerſpruch mit ſeinen eigenen Grundvorausſetzungen. Er verſichert uns eindringlich, der Chriſtusglaube ſei „unabhängig von irgendwelchen uns bekannten, hiſtoriſchen Perſönlichkeiten entſtanden", er ſtelle ein Erzeugnis des religiöſen Maſſengeiſtes dar. Mit Kalthoff nennt er die Behauptung, daß die Perſönlichkeit Trägerin alles religiöſen Lebens ſei, ein ſinnloſes Gerede; daß überhaupt eine Idee nur durch eine große Perſönlichkeit wirkſam werden könne, ſei eine einfältige moderne Gaſſenweisheit. Wo ſei die große Perſönlichkeit, welche den Mithraismus ſo mächtig machte, daß es in den erſten Jahrhunderten unſerer Zeitrechnung mitunter zweifelhaft ſein konnte, ob die Welt mithriſch oder chriſtlich werden würde? Ebenſo ſei es bei der Dionyſos- und Oſirisreligion, beim Brahmanismus, bei den Religionen des Zarathuſtra, Moſes und Buddha, deren hiſtoriſche Perſönlichkeit ſehr zweifelhaft erſcheine. Nirgends findet Drews das Wort Pfleiderers zutreffend, daß überall bei geſchichtlichen Neubildungen die in der Maſſe vorhandenen Kräfte und Strebungen erſt durch die zielſetzende Tat heroiſcher Perſönlichkeiten in eine beſtimmte Richtung gebracht und zu einem lebensfähigen Organismus verbunden werden müſſen.

Allein in ſeiner eigenen Theorie findet Drews die Perſönlichkeiten doch nicht ſo bedeutungslos. Hat doch Paulus die Gottmenſchheitsidee erdacht, welche nach Drews der Kern des Chriſtentums und der Religion überhaupt iſt. Aber noch mehr. Das wirkliche, geſchichtliche Chriſtentum, welches an einen geſchichtlichen Jeſus glaubte, iſt das Werk einzelner, berechnender Perſönlichkeiten. Wie nach Seufert (1887) das Zwölfapoſtolat eine Erfindung iſt, welche die Miſſion des Paulus lahm legen ſollte, ſo wurde nach Drews überhaupt der ganze hiſtoriſche Jeſus und ſein Tod, ſowie ſeine Auferſtehung erſt zu dieſem Zwecke erfunden und nach Jeruſalem verlegt. Dieſe antipauliniſche Erfindung und Fälſchung wurde in antignoſtiſcher Tendenz vom vierten Evangelium vollendet.

Als David Friedrich Strauß ſeine Mythenhypotheſe aufſtellte, rühmte er von ihr, daß durch ſie die platteſte und roheſte Auffaſſung überwunden werde, welche eine ſo gewaltige weltgeſchichtliche Wirkung wie das Chriſtentum es iſt, aus Betrug entſtanden ſein laſſe. Denn der Mythus iſt abſichtslos dichtendes Gemeindebewußtſein. Drews will aber „die geſchichtliche Fixierung des Lebens Jeſu“ wieder mit der Betrugshypotheſe erklären, über deren Unhaltbarkeit kein Wort verloren zu werden braucht.

Die philoſophiſche Grundvorausſetzung der Hartmannſchule.

Drews hat beim Berliner Religionsgeſpräch am 1. Februar 1910 am ſchärfſten die philoſophiſche Dogmatik, welche der Leugnung des geſchichtlichen Jeſus zugrunde liegt, formuliert, indem er ſagte:

„Mir kommt es an auf die Idee, und weil ich eben in der liberalen hiſtoriſchen Theologie ein Sichklammern an die ‚Wirklichkeit‘ finde, einen ‚religiöſen Materialismus‘, wohingegen ich überzeugt bin, religiöſes Leben entſpringt nur aus dem Glauben an Ideen, darum bekämpfe ich die liberale Theologie, darum bekämpfe ich ihren rein hiſtoriſchen Jeſus. Denn — noch einmal geſagt — nicht irgend eine hiſtoriſche Perſönlichkeit, ſondern die Idee des leidenden, ſterbenden und wieder auferſtehenden Gott-Heilandes, die in jedem von uns lebendig werden kann, die iſt das Weſen der Religion und iſt es auch geweſen, was dem Chriſtentum den Sieg über die alte Welt verſchafft hat.“

Einen Standpunkt, wie ihn hier der Schüler Hartmanns, der ſich auf die Reſtauration des tranſzendentalen Realismus gegenüber Kant ſo viel zu gute tut, in überſchwenglicher Schwärmerei für die reine Idee zu ungunſten der Wirklichkeit äußert, hat ſelbſt der extremſte Idealismus der neueren Zeit nicht gekannt. Hat Kant als Grundaxiom der Philoſophie erklärt, daß Begriffe ohne Anſchauungen leer ſind, ſo hat ſelbſt der Vertreter des abſoluten Idealismus, Fichte, das Denken als Zerlegen und Anderszuſammenſetzen des Gegebenen definiert, ja es als den innerſten Geiſt und die Seele aller neueren Philoſophie erklärt: „Der Menſch hat überhaupt nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben ſelbſt.“

Und während es in den letzten Generationen ſeit dem Zuſammenbruch des Hegelſchen Syſtems taghelle Tendenz aller Wiſſenſchaften geworden iſt, nach Tatſachen als den einzig feſten Punkten aller Begriffe zu ſuchen, ſtellte es Drews als religiöſen Materialismus hin, außer der reinen Idee auch noch nach Wirklichkeit zu fragen.

Hermann von Soden führt das ſehr gewichtige Argument ins Feld, durch die radikale Mythenhypotheſe, welche bis zur Leugnung der Exiſtenz Jeſu fortſchreitet, werde das Vertrauen zur Vernunft in der Geſchichte aufs tiefſte erſchüttert, weil, wenn Jeſus nicht gelebt hat, die ganze Kulturmenſchheit 2000 Jahre lang im Banne eines Wahns oder Betrugs

geſtanden hat, und weil dann an der markanteſten Stelle der Geſchichte die Meinung, daß die Geſchichte durch Perſönlichkeiten gemacht werde, als Aberglaube erwieſen werde.

Darauf erwiderte Ernſt Krieck: „Die Vernunft in der Geſchichte! Ich verweiſe auf Leſſing, auf Kant, Fichte, Schelling und Hegel, die Begründer der Geſchichtsphiloſophie, denen die Vernunft gebot, die hiſtoriſche Perſönlichkeit ausdrücklich aus dem Mittelpunkt der Religion herauszurücken."

Ja, als Soden den ſelbſtverſtändlichen, hiſtoriſch-kritiſchen Grundſatz aufſtellte: „Wir Heutigen verlangen, daß uns die Tatſachen genau ſo, wie ſie ſich vollzogen haben, wiedergegeben werden," erwiderte Krieck: die Sehnſucht nach der Tatſache in dieſer Form ſei ſchlimmſter Materialismus. Und gegen Jülicher betont er, das Dogma habe kategoriſch die entſprechende Geſchichte verlangt. Man werde auf die Gemeinde, ihre religiöſen und ſozialen Nöte eingehen müſſen, um das Warum zu beantworten. Es hätte gar nicht des Umwegs über den franzöſiſchen Philoſophen Le Roy bedurft, wenn Krieck behauptet, das dem Dogma entſprechende Geſchichtliche werde vom Dogma gefordert und erzeugt durch Materialiſierung ſeiner ſelbſt. Nicht die Schriften und die Lehre ſeien das Primäre und Subſtantielle in der Geſchichte des Urchriſtentums, ſondern die Gemeinde, welche ſich mit allem, was das römiſche Reich bewegt, abzufinden hat, mit ſeinen ſozialen und religiöſen Schmerzen. Der Synkretismus, der Glaube und Lehrbegriff ſind erſt das Zweite, das ſtoffliche Prinzip, in dem ſich das neue Gemeindebewußtſein ſeinen Ausdruck ſchuf. Nicht Geſchichte wollen die neuteſtamentlichen Verfaſſer ſchreiben, ſondern die vielſeitigen Bedürfniſſe und Nöte der Gemeinde, die von dem Reichtum und den Widerſprüchen des Lebens bedingt waren, in der mythiſchen Form beantworten und erledigen.

Während der individualiſtiſchen Theologie die Wundererzählungen und das ſpezifiſch Göttliche die Hüllen ſind, welche nach dem 4. Evangeliſten im Grab Jeſu blieben, und während noch Weinel ſcharf betont, das Chriſtliche müſſe abgeſtreift werden von dem Bilde Jeſu, wenn man ihn ſelber finden wolle, ſind für Krieck die geſchichtlichen Tatſachen die Hüllen, in denen die Wahrheit der Gemeinde erſt verſtändlich und genießbar geworden war. Das Weſen Chriſti, wie wir es für die Zukunft brauchen, iſt ihm „die Frömmigkeit aus der Erkenntnis der im eigenen Inneren wirkenden Göttlichkeit, des Sohnes Gottes, durch welche Erkenntnis wir zur Gotteskindſchaft gelangen, aus der dann dem einzelnen wie der Gemeinſchaft die Lebensaufgabe, die Idee geboren wird, für welche er wirkt und kämpft". Während für die individualiſtiſche Theologie das Geſchichtliche der Stoff iſt und der Mythus die „Rahmenerzählung", d. h. die Form, welche dieſen Stoff im Glauben des Chriſtentums erhielt, war für die moniſtiſche Auffaſſung von Anfang an das Primäre, auch wo ein Individuum wirklich umbildend in die Zeit eingreifen, Epoche machen ſoll, der Mythus, nämlich die in der Zeit vorhandene Dispoſition, das Bereitliegen einer Maſſe entzündbarer Materie, die auf den Funken des Genius wartete. Jeſus hatte nach letzterer Auffaſſung den Meſſiasmythus, zum Teil ſchon in geſchichtlichen Verſteinerungen, vorgefunden. Dieſen Stoff hätte er teils ſelbſt ausgebildet, teils wurde er von ſeinen Verehrern

mit ihm in Verbindung gebracht. In Wahrheit aber wird von diesem Standpunkte aus das Geschichtliche überhaupt von der Idee, oder, was das nämliche ist, vom Mythus, die Form vom Stoffe, aufgesogen.

Dies zeigte sich schon bei solchen Hegelianern, welche, wie Rosenkranz, nicht bloß die Existenz, sondern die Einzigkeit Christi anerkannten, dann aber sofort die Einschränkung machten, bei Jesus als Einzelnem und Vergangenem könne nicht stehen geblieben werden, da die Zusammendrängung der ewig sich selbst gleichen Idee auf jenes Geschehen ein spielendes Erkennen sei, welches das unendliche Leben Gottes äußerlich abgrenzen wolle. Wörtlich sagt Rosenkranz: „Alle Widersprüche, welche die äußere Geschichte Christi uns liefert, kann man gern zugeben, ja man muß es, wenn man nicht einen Selbstmord der Intelligenz begehen will. Die Philosophie kann sich nicht darauf einlassen, die wunderbaren Begebenheiten in Christi Leben deduzieren zu wollen. Sie würde mit solchem Unterfangen, so ehrlich und religiös es gemeint wäre, der Religion selbst eher Nachteil als Vorteil stiften. Aber sie kann wohl sagen, wie sie in dem Apostteriorischen, der geschichtlichen Existenz, das Apriorische, die Vernunft ausgedrückt findet. So muß sie es dann ganz vernünftig finden, wenn der Tradition zufolge Christus keinen menschlichen Vater gehabt haben und zuletzt gen Himmel gefahren sein soll. Solche Fakta widersprechen allem, was die Philosophie weiß. Sie passen nicht in ihre Begriffe, und aus Liebe zur Wahrheit muß sie stolz genug sein, sich nicht mit Akkommodationen zu übereilen. Allein das wird ihr freistehen, aufmerksam zu machen, wie der Gedanke, daß die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen keine nur momentane und transeunte, sondern ewige ist, nicht anschaulicher als durch die Tatsache der Himmelfahrt ausgedrückt werden kann."

Daraus erklärt sich die ganze philosophische Gedankenwelt, welche zugrunde liegt, wenn Drews und seine Genossen wie Krieck in der Anerkennung des Geschichtlichen in der Religion überhaupt Materialismus sehen, ja diesen Vorwurf soweit ausdehnen, daß sie sogar die primitiv-historisch-kritische Forderung, die Ereignisse, losgelöst von allen subjektiv bedingten Färbungen, darzustellen, als „Materialismus schlimmster Art" erklären. Nicht die neueren Forschungen haben eine solche Position gezeitigt, sondern letztere ist nichts anderes als der Hegelianismus in seiner ursprünglichsten, schroffsten, einseitigsten Gestalt, welche durch die Wissenschaft längst korrigiert und überholt ist. In der Naturwissenschaft fällt es niemand mehr ein, das Subjekt für das erschöpfende Bergwerk aller Wirklichkeit und alles Edelmetalls in der Naturerkenntnis zu halten. Die Forschung hat gezeigt, daß auf diesem Gebiet die apriorische Subjektivität nichts und die experimentelle Wirklichkeit der einzige Hebel des Fortschrittes ist. Auch auf dem Gebiete der Geschichte hat sich die Reaktion gegen diesen ursprünglichen Hegelianismus längst durchgesetzt, so viele Grundzüge seiner Methode auch jetzt noch herrschend sind. Und für die Religion wird uns jetzt noch als bindender Kanon und noch dazu als neueste, höchstens bei einem französischen Philosophen zweiter Klasse angedämmerte Erkenntnis gepriesen, daß die Sonne aller Erkenntnis in uns selber brenne und alle Reflexion auf geschichtliche Tatsachen Materialismus sei.

Was uns hier als neue, modernſte Forderung der Zeit hingeſtellt wird, hat ſchon der begeiſtertſte Anhänger Hegels, Strauß, für überholt angeſehen, indem er ſich zu dem Geſtändnis herbeiließ, wenn man die Tätigkeit Chriſti gegenüber der der Gemeinde in der Stiftung des Urchriſtentums als untergeordnete betrachte, ſo heiße das den Unterſchied intenſiver Größe von extenſiver überſehen und, der belebenden Kraft gegenüber, der Maſſe zu viel Ehre erweiſen. Selbſt wenn die meſſianiſchen Geſchichten, welche die Evangelien von ihm erzählen, ihrem Inhalte nach bereits im Mythus ſeines Volkes vorhanden waren und er ihnen nur einen idealeren, milderen, den chriſtlichen Geiſt eingehaucht hätte, ſo bliebe dennoch nach richtiger Schätzung Jeſus der bei weitem überwiegende Anteil an der Ausbildung des neuteſtamentlichen Inhaltes. Allein ſo ſtehe es nicht, daß nahezu alle evangeliſchen Geſchichten als vor ihm in der meſſianiſchen Hoffnung vorhanden oder nach ihm in der Gemeinde gedichtet anzuſehen wären, welches letztere übrigens ſchon eine mittelbare Produktion Jeſu ſelbſt wäre. Ein nicht unbedeutender Teil jener Erzählungen bleibe auch für die Kritik in hiſtoriſchem Werte und nehme man die ſynoptiſchen Reden hinzu, ſo werde ſelbſt auch der nur auf die Maſſe reflektierenden Betrachtung das Verhältnis zwiſchen demjenigen in den Evangelien, was Chriſto ſelber, und dem, was der jüdiſchen Erwartung oder der Begeiſterung der Gemeinde angehöre, ſich ganz anders ſtellen, abgeſehen davon, daß aller Erzählungsſtoff ohne die Perſon und die Reden Jeſu niemals die Stiftung der Kirche würde zuſtande gebracht haben.

Indem die Drewsſche Propaganda den Hegelſchen Satz wenigſtens für das religiöſe Gebiet repriſtinieren will, daß Denken und Sein identiſch ſind, daß der Mechanismus des Denkens im einzelnen Subjekte nicht weniger und nichts geringeres ſei, als die große, ſchöpferiſche Weltmaſchine ſelbſt, daß das Subjekt nur in ſeine eigenen Tiefen zu blicken braucht, um darin wie in einem neu entdeckten Schatz alle Diamanten in ſelbſtleuchtendem Glanze ſtrahlen zu ſehen, ſcheint ſie, wie Krieck es tut, für das Ideal „der ethiſch wertvollen, wohltätigen, das Gute ſchaffenden Perſönlichkeit“ einzutreten. Allein dem iſt nicht ſo. Der Gedanke, der im Mythus, die Geſchichte ſelbſt erſt ſchaffend und geſtaltend, als die Urmacht waltet, iſt kein rein geiſtiger Gedanke und keine perſönliche Macht; er iſt nur die Widerſpiegelung der ſozialen und religiöſen Nöte der Gemeinde. Dieſe kulturellen, ſozialen, religiöſen „Nöte“ der Gemeinde im Wechſelverhältnis zur ganzen Umgebung ſind des Mythus letzter Sinn. Was iſt alſo des Liedes letzter Klang, wenn nicht Sozialismus und — Materialismus?

Die Kirche muß ſich bedanken für die Anerkennung, welche ſie von der Drewsſchen Propaganda von ſolchen Geſichtspunkten aus erhält. Krieck ſagt: „Konſequent iſt nur das omnium dubitare . . . Das Feſte, auf das die Geſchichte des Urchriſtentums aufgebaut werden muß, das iſt ſein Ergebnis, die Kirche. Aus ihrem Weſen gewinnt man die Erkenntnis ihrer Grundlagen, die Methode für die Erkenntnis des Urchriſtentums, deſſen natürliches Produkt, nicht Abfall und Verdrehung ſie iſt. Mag es Weinel unbequem ſein, mag er es eine petitio principii nennen, die

katholiſche Kirche mit dem Chriſtentum als eins zu ſetzen: hier und nur hier iſt der feſte Punkt, auf den ſicher zu bauen iſt.“ Die proteſtantiſche Kirche iſt ihm dabei überall nur das unglückliche, zwieſpaltige Nachbild der katholiſchen. Nichts, was ihren Inhalt und Zweck ausmacht, iſt auf ihrem eigenen Boden gewachſen.

Was ſollen ſolche Ausſprüche, wenn uns Krieck ſofort wieder verſichert: „Was die Kirche in ſich aufnimmt, iſt ſchon innerlich tot. Ich nehme keinen Anſtand zu behaupten, daß das echt evangeliſche Chriſtentum heute wie zu jeder Zeit außerhalb der Kirche in den freien Konventikeln und Sekten lebe“ (4). Hier wird der ſtatuariſchen Orthodoxie und Kirchlichkeit (Krieck, der Theologenverächter, gibt das Harnackſche Wort „ſtatutariſch“ dutzendmale mit „ſtatuariſch“ wieder!) höchſtens eine konſervative Bedeutung, die Erhaltung der hiſtoriſchen Kontinuität, zuerkannt; und merkwürdig, ſpäter hören wir wieder, mit der Kluft, die der Theologe zwiſchen ſeinem Weſen des Chriſtentums und der Kirche, ja ſogar den allererſten, chriſtlichen Anfängen, der Anſchauung der Jünger befeſtigt, zerſtöre er — die hiſtoriſche Kontinuität und ſchlage dem oberſten methodologiſchen Prinzip der Geſchichte ins Geſicht (53). Er ſtimmt dann wieder Leſſing bei, welcher in den Myſtikern die erſten Strahlen ſeines Evangeliums findet. Die echte Religion der Innerlichkeit hat in ihren Anfängen und ihrer Blüte ſich gegen die Kirche behauptet.

Wie löſen ſich ſolche Widerſprüche, daß einerſeits die Unterſcheidung der individualiſtiſchen Theologie zwiſchen Weſen des Chriſtentums und Kirche dem oberſten methodologiſchen Prinzip der Geſchichte ins Geſicht ſchlagen und dann doch wieder das — echte Chriſtentum, das evangeliſche Chriſtentum ſtets außerhalb der Kirche gelebt haben ſoll, nachdem doch Jeſus gar nicht gelebt hat und die Evangelien der nackte Ausfluß der kirchlichen Gemeindeanſchauung ſind und ſonſt gar nichts? Auch hier zeigt ſich der Reſt des urſprünglichen Hegelianismus, welcher Chriſtentum und Philoſophie des Abſoluten für identiſch erklärte. Dieſe Illuſion hat der linke Flügel ſeiner Schule zerſtört, und niemand hat dieſe Tatſache energiſcher bekräftigt als E. von Hartmann. Weil man aber mit Drews von den „ungeheueren Segnungen des Chriſtentums“ ſprechen will aus Gründen der hiſtoriſchen Kontinuität, ſo nennt man echtes, evangeliſches Chriſtentum, was ſtets außerhalb der Evangelien und der Kirche gelebt hat. Wozu aber hier eine „hiſtoriſche Kontinuität“, wenn die Geſchichte aus der Religion völlig auszuſchalten iſt?

Die Perſönlichkeit in der modernen Geſchichtsphiloſophie.

Es wäre ganz verfehlt, anzunehmen, daß die Funde und Ausgrabungen auf dem Boden des alten Orients, welche uns in neuerer Zeit die vorderaſiatiſche Kultur erſchloſſen haben, die eigentliche Veranlaſſung der radikalen Chriſtuskritik eines Drews und anderer Laienforſcher geworden ſeien. Keine der Theſen dieſer Kritik iſt erſt durch die neueſten Forſchungen ins Daſein gerufen worden. Alle Hauptpoſitionen dieſer Kritik reichen bis vor die Mitte des letzten Jahrhunderts zurück. Auch Drews ſieht ſich

in der dritten Auflage der „Chriſtusmythe“ veranlaßt, zuzugeſtehen, die Fortſchritte auf religionsgeſchichtlichem Gebiete ſeien gar nicht einmal ſo groß, wie er früher glaubte annehmen zu dürfen. Im Grunde habe in dieſer Beziehung die moderne Wiſſenſchaft nur Erkenntniſſe wieder ans Licht gezogen und Einſichten in einen neuen Zuſammenhang gerückt, die bereits das 18. Jahrhundert in Dupuis und Volney beſeſſen habe. Beſonders aber in den zwanziger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts ſei die von der Theologie unabhängige Forſchung bereits auf dem Standpunkte angelangt, der heute wieder von den fortgeſchrittenſten Gelehrten vertreten werde. Wenn aber Drews meint, die Revolution von 1848 und die daran ſich ſchließende Reaktion habe die gewonnenen Einſichten wieder verſchüttet, ſo iſt das durchaus falſch. Vielmehr war es der Zuſammenbruch des Hegelſchen Syſtems, welcher die philoſophiſchen Vorausſetzungen jener Theorien wegfegte. Wenn Drews als ſeine Vorläufer nur Gfrörer, Lützelberger, Ghillany, Nork nennt und von Strauß ſchweigt, ſo iſt das daraus begreiflich, daß gerade Strauß, der Führer der ganzen Kritik, durch Abfall von der Schule deren Prinzip ad abſurdum geführt hat, während er urſprünglich dieſes Prinzip bis hart an die äußerſten Grenzen der Möglichkeit ausgebaut hatte.

Die ganze Entwicklung der Chriſtuskritik ſtellt ſich uns dar als eine konſequente Auswirkung des Satzes von Leſſing, daß zufällige Geſchichtswahrheiten nicht die Stütze notwendiger Vernunftwahrheiten bilden können. Hatte die Aufklärung dieſen Satz rein kritiſch verwertet, ſo erhielt er durch Hegel ſeinen ſpekulativen Unterbau in der doppelten Theſis: 1. daß der Weltprozeß eine bloße Denkbewegung und die Baumeiſter der Weltgeſchichte lediglich Handlanger der Idee ſeien; 2. daß in moniſtiſchem Sinn „die Geſchichte nur das Wechſelſpiel endlicher Kräfte, der Lebensgang der Menſchheit nur die organiſche Abwicklung der in Weſen und Anlage des Menſchen ſchon beſchloſſenen Potenzen“ iſt, ſo daß der Wechſelverkehr eines in ſich reichen Gottes und eines durch die Offenbarungen dieſes Gottes über die erſte ſchöpferiſche Setzung hinaus in die Unendlichkeit ſich bereichernden Menſchengeſchlechtes von vornherein ausgeſchloſſen erſcheint.

Von dieſem Geſichtspunkte aus hat ſchon Luthardt mit Recht betont: „Die Frage iſt nicht Dogma und Geſchichte — vielmehr die Frage iſt die Frage der Gegenwart überhaupt, das iſt die Frage der Offenbarung, des Wunders, des Übernatürlichen, nur übertragen auf das Gebiet des Lebens Jeſu.“

An dieſer Stelle können nicht die beiden Weltanſchauungen gegen einander abgewogen werden, welche die ſtreitenden Heerlager vertreten, ſondern nur die Methode der Geſchichtſchreibung, welche zugrunde gelegt wird. Hegels Syſtem iſt in der Anwendung auf die Naturwiſſenſchaft zerbrochen. In der Geſchichtſchreibung hat es verhältnismäßig am längſten in der Theologie ſein Daſein gefriſtet. Wenn Drews meint, die Annahme eines hiſtoriſchen Jeſus ſei der letzte Reſt theologiſcher Dogmatik, ſo dürfte dieſer Vorwurf auf jene zurückprallen, welche in der Anwendung einer auf allen anderen Wiſſenſchaftsgebieten abgelehnten Methode auf das Chriſtentum der Welt eine völlig neue Entdeckung der Wiſſenſchaft ankündigen.

Der konkrete Monismus rühmt ſich zwar, in der Schätzung der Individualität und Perſönlichkeit den abſtrakten Monismus überwunden zu haben, welcher die Vielheit der Objekte als einen bloßen Schein erklärt. Allein auch nach dieſem konkreten Monismus iſt das Bewußtſein nur ein ſubjektiv gefärbtes Abbild der objektiv, göttlich geſetzten Erſcheinung. Das Ich iſt nach Drews und Hartmann nicht etwas unmittelbar für ſich beſtehendes Reales, ſondern nur eine relativ konſtante Gruppe von Partialfunktionen des Abſoluten, welche durch eine beſtimmte Idee zuſammengehalten werden. Das Ich iſt eine Erſcheinung wie der Regenbogen in der Wolke; wie dieſer iſt es geboren aus dem Zuſammentreffen von Verhältniſſen, wird ein anderes in jeder Sekunde, weil dieſe Verhältniſſe in jeder Sekunde andere werden, und zerfließt, wenn dieſe Verhältniſſe ſich löſen. An der Stelle dieſes Regenbogens kann einmal ein anderer ſtehen, der ihm völlig gleicht. Nur die Sonne ſtrahlt immer, die auch in dieſer Wolke ſpielt. Nur das Unbewußte waltet ewig, das auch in dieſem Hirn ſich bricht.

Alſo, was die relativ konſtanten Tätigkeitsgruppen des Abſoluten, die Erſcheinungsindividuen, zuſammenhält, ſind Ideen, und die ganze Realität der Welt beſteht darin, daß die ideellen Momente zugleich Inhalt von Willensakten ſind. Letztere Zutat zum Hegelſchen Syſtem iſt offenbar ohne Belang, wo es gilt, die Quelle des Chriſtentums ganz und gar aus religionsgeſchichtlichen Elementen zu erklären. Auch von dieſem Standpunkte aus iſt die Idee das Weſentliche, die geſchichtliche Tatſache nur ein verſchwindendes Phänomen, der bloße Durchgang der ewigen Idee, welche das Weſen und der Glaube der Menſchheit iſt.

„In welcher Weiſe," ſo frug Keim mit Recht, „ſind die Vernunftwahrheiten, die Menſchheitsideale in der Menſchheit wirklich belebt und zu ſittlichen Impulſen und Taten geworden? Die Geſchichte weiß nichts davon, daß der kategoriſche Imperativ Kants oder das ſittliche Muſterbild der idealen, humanen Menſchheit die Welt irgend einmal zur ſittlichen Leiſtung in Zug und Bewegung gebracht . . . Große nationale und menſchheitliche Erhebungen, Bezwingungen von ſtumpfſinniger Tatloſigkeit, von lähmendem Schuldgefühl, von ſittlicher Ohnmacht und Verzweiflung, weltgeſtaltende, ſittliche Taten, die Weltkraft des Chriſtentums zumal, ſie ſind nicht von einer bloßen Erweckung des Vernunftideals, ſondern nachweislich immer von beſtimmten, großen, erlebten und geglaubten Tatſachen ausgegangen. Es iſt hohles Vornehmtun, milder geredet, einſeitiger Intellektualismus nach einer neuen Seite, der es wagen kann, die ſittliche Idee von ihren berufenen Trägern und dem Tatſächlichen, welches ſie umgibt, abzuſchälen, wenn auch nur nachträglich und für die Zukunft, deren Helle und Höhe der ganzen Vergangenheit bis geſtern und heute ſpotten ſoll; ein ſchwindelndes Experiment, das nötig hätte, ehe es große Worte macht, ſeine erſten Proben zu zeigen, und das ſich entſchuldigt nur durch die große Selbſttäuſchung, als ob mit dem Aufgange des ſittlichen Ideals im Menſchengeiſte die Wirklichkeit immer ſchon von ſelbſt ſich ſetzen würde. Nein, die geſchichtlichen Träger, und nicht die Idee vor allem, ſo lebendig ſie ſelbſt auch mit oder ohne religiöſe Einfaſſung die Geiſter ergreifen mag, ſie ſind durch ihre Perſon, ihre Gaben, Stiftungen, Verheißungen

die ſchöpferiſchen Mächte. Aus der nach Fichte ſo ſehr unnützen Beſchäftigung, das Andenken des Weges ſich zu wiederholen, auf dem man zu dem Ideal gekommen, von Stiftern und von Tatſachen zu leben, iſt der Bau einer Weltſittlichkeit bis zum heutigen Tag zu Stand gekommen."

Aber nicht bloß von theologiſcher Seite iſt ſeit Schleiermacher der Kritik entgegengehalten worden, daß die Religion mehr als das Wiſſen auf Mitteilung perſönlichen Guts, auf perſönliches, liebewerbendes Handeln und Leiden für die Menſchheit ſich gründe, daß in Perſönlichkeiten allein das religiöſe Grundverhältnis, die Einheit zwiſchen Gott und Menſch, ſich verkörpern könne, auch philoſophiſcherſeits iſt in der allgemeinen Geſchichtsauffaſſung eine ſtarke Reaktion zugunſten des Rechtes der Perſönlichkeiten und der individuellen Tatſachen erfolgt. Dafür mögen einige Beiſpiele als Beweis genügen. Schon Hermann Lotze trat ſcharf der idealiſtiſchen Geſchichtsauffaſſung entgegen. Er zerriß mit ſtarker Hand den Hegelſchen Begriff des Gemeindebewußtſeins als des Hauptfaktors der Geſchichtsbildung. Die Entſtehung jedes geiſtigen Gemeindebeſitzes, ſo zeigte er am Beiſpiel der Sprache gegenüber den üppigen, linguiſtiſchen Theorien der Hegelſchen Schule, ſetzt einen Zeitraum voraus, in welchem durch wechſelſeitiges Aneignen, Aufgeben und Anbequemen die von den Einzelnen erzeugten Beiträge zu einem zuſammenhängenden Ganzen verſchmelzen. Nur die einzelnen lebendigen Geiſter ſind die wirkſamen Punkte im Lauf der Geſchichte. Alles Allgemeine, das ſich verwirklichen und zu einer Macht werden ſoll, muß erſt in ihnen ſich zu individueller Lebendigkeit verdichten. Dieſe Bemerkung ſei alltäglich, und doch ſei man im Unverſtande ſo weit gekommen, als dächte man im Beginn der Sprache die einzelnen Worte wie Schneeflocken aus der Atmoſphäre eines allgemeinen Bewußtſeins auf die Häupter der Einzelnen herabfallend, oder als könnten Kunſtwerke, volkstümliche Dichtungen wie Wölkchen am Himmel entſtehen und ſich durch formloſe Dünſte von ſelbſt vergrößern. Nun kann gewiß keine individuelle Kraft ſich zur Geltung in der Geſchichte bringen, wenn ſie nicht verſteht, irgend eine der allgemeinen Triebfedern zum Handeln und einige der Neigungen zum Leiden, welche die menſchliche Natur einſchließt, ſich dienſtbar zu machen. Aber ebenſowenig ſind die kraftvollen Menſchen, die erfinderiſch oder mit hartnäckiger Willensſtetigkeit in den Gang der Geſchichte entſcheidend eingegriffen haben, nur die Kinder und Ausdrücke jener Zeit geweſen. In den meiſten Fällen hat jener allgemeine Geiſt der Menſchheit, deſſen organiſche Entwicklung wir preiſen, es nur bis zu dem Gefühl des vorhandenen Druckes, der ſehnſüchtigen Stimmung und dem frommen Wunſche der Änderung gebracht. Er hat die Aufgaben geſtellt; aber die Erfüllung dieſer Wünſche und die beſondere Geſtalt dieſer Erfüllung iſt das Verdienſt und die Tat weniger Einzelner. In anderen Fällen iſt nicht einmal das ohnmächtige Gefühl des Bedürfniſſes vorangegangen, ſondern erſt die gelungenen geiſtigen Beſtrebungen Weniger haben den trägen, verſtändnisloſen Widerſtand der Maſſe mühſam bezwungen und ihr neue Ziele ihrer Bewegung gegeben. Die geſchickte Berechnung weitſehender Geiſter hat oft ſelbſt eine tief aufgeregte Flut der Stimmung ganz ihr urſprüngliches Ziel vergeſſen laſſen und ſie lange Zeit künſtlichen Zwecken dienſtbar gemacht.

Vorſtellungsweiſen, unter günſtigen Umſtänden von großen Talenten geltend gemacht, haben Jahrhunderte lang mit unglaublicher Zähigkeit dem Fortſchritte widerſtanden. Kunſtformen, ohne ewig geltende Berechtigung von erhabenen Geiſtern ausgebildet, haben im Widerſpruch mit dem inzwiſchen veränderten Gemütsleben der Menſchheit ihre Herrſchaft fortbehauptet. Was ſo in der beobachtbaren Geſchichte zu Tage liegt, nehmen wir auch für die Erklärung ihrer Anfänge in Anſpruch.

Die Keime der Bildung ſind nicht, wie der Aufwuchs eines jungen Waldes, mit organiſcher Notwendigkeit und Regelmäßigkeit auf großen Flächen zugleich aufgeſchoſſen, ſondern der irrende, unfähige, unſchöpferiſche Drang der Geſamtheit hat durch die glücklichen Griffe Einzelner ſeine erſten deutlichen Ziele und ſeine erſten, weiter führenden Befriedigungen erhalten. Lotze führt dieſe Gedanken durch auf dem Gebiete der Kultur, wo alle ferneren und höheren Hilfsmittel ſich an die Namen einzelner Entdecker knüpfen, auf dem Gebiete des großen Güterverkehres und des Syſtems unſerer Bedürfnisbefriedigung, wo die geltenden Geſetze eine Tat der Wiſſenſchaft und des ſchöpferiſchen Talentes Einzelner ſind, auf dem Gebiete des ſozialen und politiſchen Lebens. Hier überall hat das Leben ſein Zeitalter der Heroen. „Kaum brauchen wir endlich hinzuzufügen, daß zwar oft unklare Formen der Schwärmerei von dunklem Urſprung, aber nie Religionen in der Geſchichte ohne perſönlichen Stifter erſcheinen. Auch hier fällt die Erfüllung von Bedürfniſſen, die unter ähnlichen Verhältniſſen gleichartig in der gleichartigen Maſſe der Menſchheit entſtehen, der geſammelten Kraft einzelner Geiſter zu."

Gegenüber der Art, wie die Hartmannſchule die theologiſche Methode in der Erforſchung des Urchriſtentums als rückſtändig verſchreien will, iſt von Intereſſe ein Umſchwung in der hiſtoriſchen Methodologie, wie er, großenteils bei Bernheim berückſichtigt, ſpeziell an die Namen der Philoſophen Rickert und Windelband ſich knüpft, deren Reſultate der Theologe Troeltſch metaphyſiſch zu unterbauen ſucht. Dieſer Umſchwung hatte, wie Troeltſch richtig bemerkt, in den klaſſiſchen Leiſtungen der praktiſchen Geſchichtſchreibung ſich längſt vollzogen, bevor philoſophiſcherſeits die inneren Gründe des neuen Verfahrens aufgedeckt wurden. Naturwiſſenſchaftliche, d. h. mathematiſch-mechaniſtiſch-kauſale Begriffsbildung war das Ideal der Aufklärungsperiode und war, wie Cohen zeigte, auch das Ideal Kants. Dieſe Begriffsbildung war tatſächlich auch das treibende Agens in der Hegelſchen Dialektik, wie das Ausmünden der ganzen Schule in der Marxiſtiſchen Geſchichtſchreibung genügend beweiſt. Die naturwiſſenſchaftliche oder nomothetiſche Methode hat von allem Einmaligen, Individuellen, Qualitativen abzuſehen und nur das Allgemeine zu ſuchen. Der eigentliche Charakter dieſer naturwiſſenſchaftlichen Begriffsbildung iſt die völlige Austilgung alles Einmaligen und Beſonderen, die völlige Reduktion alles Bewußtſeinsinhaltes auf etwas Allgemeines, immer und überall Geltendes. Das Weſen dieſer Methode iſt die Ignorierung einer Seite der Erfahrungswelt; das Individuelle und Qualitative iſt aus der Erfahrung beſeitigt und die Erfahrung umgeformt zu Begriffen, die, wie Troeltſch hervorhebt, gar keine Wirklichkeit darſtellen, ſondern nur Mittel zu ihrer Ordnung und Beherrſchung.

Der Grundfehler Hegels war, daß er dieſen Tatbeſtand nicht erkannte. Die von der naturwiſſenſchaftlichen Begriffsbildung ausgemerzte Seite der Erfahrung, das Individuelle, verlangt aber ebenfalls eine gedankliche Bearbeitung, und dieſe Bearbeitung des Tatſächlichen, begrifflich Irrationalen iſt die weſentliche Aufgabe des hiſtoriſchen Denkens. Die hiſtoriſche oder idiographiſche Begriffsbildung muß das Charakteriſtiſche und Intereſſierende der Mannigfaltigkeiten zum Organiſationsprinzip haben. Der organiſierende Gedanke iſt hier dasjenige, was eine Reihe einzelner, individueller Vorgänge zu einem unteilbaren Ganzen zuſammenhält, d. h. der Begriff des Wertes, den ſie für das menſchliche Bewußtſein haben. Die hiſtoriſche Methode geht auf das Individuelle und Eigentümliche, weil in dieſen einmaligen Vorgängen allein die Werte des Bewußtſeins geſtaltet und empfunden werden. Welchen Sinn hätte es, die Welt nomothetiſch zu überſehen, wenn nicht dieſe relative Überſehbarkeit und Beherrſchbarkeit gerade für die Verwirklichung der Werte des Bewußtſeins eine notwendige Vorausſetzung wäre? Alſo das weſentliche Objekt des hiſtoriſchen Denkens iſt das Einmalige, Beſondere, Individuelle, weil erſt in der individuellen Wirklichkeit mit ihren beſonderen und einmaligen Zuſammenhängen die Möglichkeit verſchiedener Wertungen und das Bedürfnis nach Entſcheidung zwiſchen ihnen hervortritt. Hegel, ſo urteilt Tröltſch treffend, hat das nomothetiſch Allgemeine zur hervorbringenden Kraft und zum endgültigen Ziel des idiographiſch Beſonderen gemacht und damit die ganze Geſchichte zur wertloſen Vorſtufe der Realiſation des allgemeinen Begriffs herabgedrückt. Damit wird das Einzelne geopfert. Es iſt nur ſo lange intereſſant und weſentlich, als es zur Gewinnung oder Illuſtrierung des allgemeinen Begriffes dient. Auf religiös chriſtologiſches Gebiet übertragen, ergab dies den Satz: die Tatſache iſt ein verſchwindendes Phänomen, bloßer Durchgang der ewigen Ideen ohne eigene ewige Bedeutung für die Menſchheit. Dieſer Kanon, den Drews in der äußerſt möglichen Pointierung von Hegel und Strauß übernommen hat, fällt mit der in der neueren Geſchichtſchreibung als notwendig erkannten Methode einer Spaltung des Denkens in ein nomothetiſches und idiographiſches, mag man auch die erkenntnis-theoretiſchen Vorausſetzungen von Windelband und Rickert nicht teilen.

Eine intereſſante Beleuchtung der ganzen Frage bietet Drews in dem Werke, in welchem er die durch ſein Buch hervorgerufene Bewegung unter dem Titel zuſammenfaßt: „Der Chriſtusmythe zweiter Teil."

Es iſt nicht zu verwundern, wenn Arthur Drews aus dem Verlaufe der Bewegung, welche ſein Buch über die „Chriſtusmythe" hervorgerufen hat, den Schluß zog, daß es keine kleine Urſache geweſen ſein könne, welche ſo gewaltige Wirkungen hervorgebracht habe. Die Behauptung, ſein Buch ſei nicht ernſt zu nehmen, quittiert er mit der Aufſtellung, die Theologie ſei durch dasſelbe aus ihrer bisherigen Bahn hinausgedrängt worden und könne in der hergebrachten Weiſe nicht mehr weiterarbeiten.

Der ‚zweite Teil' der Chriſtusmythe mit dem Untertitel ‚Die Zeugniſſe für die Geſchichtlichkeit Jeſu' geſtaltet ſich zu einer Abrechnung mit der ‚theologiſchen Methode' ſeiner Gegner, und man müßte ungerecht ſein, wollte man nicht zugeben, daß er, ſo mangelhaft die poſitive Be-

gründung ſeiner Theſe auch jetzt wieder iſt, doch mit einer reichen Ernte an Einzelerfolgen aus dem Kampfe mit der liberalen Theologie zurückkehrt.

Wenn W. Bouſſet, einer der Führer der jungen, religionsgeſchichtlichen Schule in der proteſtantiſchen Theologie, ausruft, das, was wir vom pragmatiſchen Zuſammenhang des Lebens Jeſu wiſſen, ſei ſo wenig, daß es auf einem Blättchen Papier Raum fände, das Evangelium ſei ein unlösbares Gewebe von Gemeindetradition und eventuell echten Worten des Meiſters; es ſei unangänglich, von der Überlieferung über Jeſus Sein oder Nichtſein der chriſtlichen Religion abhängig zu machen, und man müſſe ſich ſelbſt nach neuen beſſeren Grundlagen für das religiöſe Leben umſehen: wer wollte da leugnen, daß dieſe Zugeſtändniſſe nichts anderes bedeuten als den Triumph von Drews? Das Blättchen Papier, welches noch vom geſchichtlichen Chriſtus bleibt, iſt doch den Kampf nicht wert, wenn der große Glaube der Chriſtenheit eben doch vom Mythus geſpeiſt iſt. Wellhauſens bekanntes Wort: „Wir können nicht zum geſchichtlichen Jeſus zurück, ſelbſt wenn wir wollten," iſt doch die entſcheidende Poſition, von welcher die neue Metaphyſik von Drews ausgeht, mag nun das von der kritiſchen Schule übrig gelaſſene Blättchen Papier noch vollends der Wind verwehen oder nicht.

Drews nimmt es ſehr übel, daß die ihn bekämpfende liberale Theologie vor allem mit der hiſtoriſchen Methode operiert hat. Er gibt den Vorwurf des Dilettantismus zurück und meint mit Hermann Schneider, das Gehirn deſſen, der zum Theologen geboren iſt, ſei vollkommen unfähig, moderne, hiſtoriſche, vorausſetzungsloſe Arbeit zu leiſten. Er hofft das Ende des Unheils davon, daß einmal die eigentlichen Hiſtoriker ſich dem bisher von ihnen vollſtändig vernachläſſigten Problem der Entſtehung des Chriſtentums, dem wichtigſten Kapitel der Weltgeſchichte, zuwenden werden. Die theologiſche Kritik an ſeinem Buche klagt er einer geradezu erſchreckend niedrigen Stufe der wiſſenſchaftlichen Beweisführung und des ethiſchen Niveaus an. Schließlich findet Drews es beſchämend für die proteſtantiſche Theologie, daß ein römiſcher Theologe (Kiefl) es habe ſein müſſen, der den Zuſammenhang der Frage mit den Vorausſetzungen der philoſophiſchen Weltanſchauung herausgearbeitet und ſo das Problem auf ein höheres Niveau gehoben habe.

Charakteriſtiſch iſt die Schwenkung, welche Drews in ſeinem zweiten Buche gegenüber der proteſtantiſchen Orthodoxie vollzieht. Im erſten Band war Drews mit einer gewiſſen Emphaſe für die Kontinuität der chriſtlichen Entwicklung eingetreten und hatte die Behauptung aufgeſtellt, 1900 Jahre könnten nicht in die Irre gegangen ſein. Im Gegenſatz zu ſeinem Lehrer E. v. Hartmann hatte Drews dabei die weſentliche Identität ſeiner Metaphyſik mit dem chriſtlichen Gottſohnbegriff behauptet, und an Neigungen zu dieſer unnatürlichen Waffenbrüderſchaft hatte es in der Orthodoxie ebenfalls nicht gefehlt. Nunmehr erklärt Drews auch der Orthodoxie den Krieg: ‚Das Chriſtentum als Religion und Kirche ſteht und fällt in all ſeinen verſchiedenen Formen und Schattierungen mit dem Glauben an einen hiſtoriſchen Jeſus.' Das bezeichnet einen bedeutenden Fortſchritt an Klarheit und wird hoffentlich

das Ende der Verſuche ſein, den Kern der modernen Philoſophie für identiſch mit dem Chriſtentum auszugeben. Damit ſollte aber auch das Kurioſum aus der Weltgeſchichte verſchwinden, daß es chriſtliche Paſtoren gibt, welche die Exiſtenz Jeſu leugnen und dennoch die chriſtliche Taufe ſpenden, wie es nicht in Bremen allein vorgekommen iſt.

Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man Drews in ſeinen einzelnen Beweisgängen folgen. Noch ehrlicher als früher gibt er jetzt zu, daß ſeine Hypotheſe nichts Neues biete, ſondern bis in die Einzelheiten in dem Werke von Dupuis ‚L'origine de tous les cultes' (1788) bereits grundgelegt ſei. Aber das Merkwürdigſte iſt, daß Drews aus dem heftigen Kampfe der letzten Jahre mehr denn je die Überzeugung gewonnen hat, daß ‚die Theologen eigentlich keine Gründe für ihre Annahme eines geſchichtlichen Jeſus haben', und daß Chriſtus nur ein anderer Name für die Sonne iſt, die durch ihre alljährliche Geburt, ihr Leiden, ihren Tod und ihre Auferſtehung auch den Heiden die Gewißheit einer Wiedergeburt und eines ewigen Lebens nach dem Tode vermittelte. Dieſes Siegesbewußtſein trotz der im einzelnen erlittenen Niederlagen erklärt ſich nicht lediglich aus einem überſpannten Begriff von hiſtoriſcher Methode, wie er ſich darin äußert, daß Drews z. B. allen Ernſtes verlangt, man könne den Beweis für die Exiſtenz Jeſu nicht als geführt betrachten, ſo lange nicht die geſchichtliche Exiſtenz Adams mit wiſſenſchaftlichen Mitteln feſtgeſtellt ſei, oder daß er in der Wertung der Echtheit der großen Paulinen noch mehr als in dem erſten Band ſeines Werkes in eine haltloſe Mittelſtellung zwiſchen der Tübinger und holländiſch-ſchweizeriſchen Schule ſich hineinredet und ſich mit der Alternative begnügt: ‚Entweder ſind die Paulusbriefe echt, dann iſt Jeſus keine hiſtoriſche Perſönlichkeit, oder er iſt eine hiſtoriſche Perſönlichkeit, dann ſind die Briefe unecht.' Die wirkliche Stärke von Drews und damit ſein Siegesbewußtſein beruht vielmehr auf einem doppelten Grunde. Erſtens bedient er ſich tatſächlich einer von ſeinen Gegnern nicht bloß anerkannten, ſondern ſogar erfundenen Methode, nur daß er das Recht dieſer Gegner, bei einem beſtimmten Punkte mit der Anwendung derſelben Halt zu machen, als Willkür kennzeichnet. Zweitens iſt Drews zweifellos darin im Recht, daß er ſich beklagt, die gegneriſche Diskuſſion ſei auf das eigentliche Problem gar nicht eingegangen, wie die Äußerungen der zwölf Leipziger Theologen auf eine Rundfrage der ‚Leipziger Neueſten Nachrichten' vom 1. Januar 1911 in der Tat klaſſiſch erkennen laſſen.

Das Prinzip, einen bibliſchen Bericht deshalb als Mythus zu behandeln, weil ſein Objekt, die erzählte Tatsache, mit dem modernen Naturbegriff ſtreitet, iſt nicht bloß von Laienforſchern wie Zimmern formell anerkannt und von Wilh. Wundt zu einer feſtſtehenden völker-pſychologiſchen Theorie ausgebaut worden, ſondern die religionsgeſchichtliche Schule, welche die jüngere proteſtantiſche Theologenſchaft in ſich vereinigt, geht in der Anwendung dieſes Prinzips mit der gleichen Entſchloſſenheit vor wie nur irgend ein Laienforſcher. Betrachtet man die Art, wie etwa ein Gunkel, Heitmüller u. a. die ſchöpferiſche Wirkſamkeit des Mythenprinzips im Neuen Teſtamente annehmen, wie ſie Taufe, Abendmahl, Geiſtbegriff, kurz die nach der neuteſtamentlichen Darſtellung auf das

innigſte mit der Geſchichte Jeſu verſchmolzenen Handlungen und Auffaſſungen aus jeder perſönlichen Beziehung zu Jeſus herauslöſen und auf Rechnung der myſtiſch-mythologiſch empfindenden Völkerſeele ſetzen; nimmt man dazu, wie inbezug auf das Wunderbare im Leben Jeſu trotz des von Harnack gerühmten Hinausſchreitens der beiden letzten Generationen über Strauß doch das Mythenprinzip des letzteren von der ganzen modernen Theologie akzeptiert iſt, ſo kann es uns nicht wundernehmen, wenn Drews ausruft: Nachdem ihr zugebt, daß die Überlieferung ſo radikal vom Mythus getragen iſt, müßt ihr mit der Möglichkeit rechnen, daß die Dichtung des Mythus auch die Fundamente dieſer Überlieferung geſchaffen hat.

Sodann iſt Drews zweifellos im Recht, wenn er jenen Theologen vorwirft, daß ſie bis zum Kern der von ihm angeregten Frage nicht vorgedrungen ſind. Wird das Wunderbare aus dem Leben Jeſu geſtrichen um des modernen Naturbegriffes willen; iſt ſomit die Philoſophie als oberſter Kanon für die Kritik der evangeliſchen Geſchichte zugelaſſen, warum ſoll dann nicht der Philoſoph mit Recht fordern, daß die ganze moderne Denkweiſe, nicht bloß ein Teil derſelben, auf dieſe Geſchichte angewendet wird, und der Kern dieſer Denkweiſe liegt eben darin, daß weltgeſchichtliche Wirkungen und ſomit auch das Chriſtentum überhaupt nicht von Perſönlichkeiten, ſondern von Ideen und ihren Trägern, den Maſſen, ausgehen.

Auf dieſen Punkt verankert ſich denn auch in dem zweiten Teile der Chriſtusmythe die ganze Beweisführung von Drews. Die großen Perſönlichkeiten, ſo führt er aus, ſind keineswegs immer die erſten Anreger einer neuen, geiſtigen Bewegung. Vielmehr pflegt ſich dieſe ſchon lange vorher in zahlloſen Individuen vorbereitet zu haben, bis die innere Not ihren Gipfel erreicht und nun einzelne zielbewußte und energiſche Perſönlichkeiten die Leitung der Bewegung in die Hand nehmen, dabei aber keineswegs immer die Größten ihrer Zeit zu ſein brauchen. Wenn die Saat reif iſt, fällt das Korn, ohne daß es übermenſchlicher Hilfe bedürfte. Iſt die Zeit gekommen, ſo vermag oft ſchon ein geringer Anſtoß die angeſammelten Kräfte auszulöſen, wie ein kleiner Stein den Sturz einer Lawine. So ſei auch der Urheber des Chriſtentums nicht das geſchichtliche Individuum Jeſus, ſondern der leidende, für die Sünden der Menſchheit ſich opfernde Gottesknecht des Jeſaja im Zuſammenhange mit den mythiſchen Vorſtellungen vom leidenden, ſterbenden und auferſtehenden Gottheiland der vorderaſiatiſchen Religionen. Alſo eine Idee war es, um die ſich wie um einen feſten Kern aller Inhalt der neuen Religion herumkriſtalliſiert hat. Drews denkt ſogar an die Möglichkeit, daß Jeſus und Jeſaja ein und dieſelbe Perſönlichkeit waren. Was das Geheimnis der Chriſtusgeſtalt ausmacht, was dieſer Geſtalt die Herzen der Gläubigen gewonnen und zu ſchwärmeriſcher Verehrung dieſer tiefſten göttlichen Offenbarung angefeuert hat, iſt die Idee vom leidenden, ringenden, unterliegenden und doch ſiegreich aus aller Erniedrigung wieder auferſtehenden Sohne Gottes, ſymboliſch veranſchaulicht in den Taten und Erlebniſſen einer geſchichtlichen Perſönlichkeit.

Das ist nun ganz im Sinne Hegels gesprochen. Interessant ist aber, daß Drews für seine philosophische Anschauung überhaupt die ganze bisherige Auffassung des Christentums auch seitens seiner eigenen großen Vertreter ins Feld führen will. Er beruft sich namentlich auf Walther Köhler für seine Meinung, daß bis vor drei Menschenaltern die Persönlichkeit in der Geschichtsauffassung des Christentums keineswegs im Vordergrunde gestanden, sondern höchstens als Illustrationsexempel in der Darstellung der Entfaltung der göttlichen Idee gedient habe, ohne irgendwelche selbständige Bedeutung als führender und gestaltender Faktor der Geschichte zu besitzen. Wenn freilich Drews dabei vor allem an Augustin und Luther denkt, welche den Weltprozeß rein unter dem Gesichtspunkte eines göttlichen Geschehens aufgefaßt und das einzelne Individuum höchstens nur gelegentlich zur Veranschaulichung der idealen Geschichte herangezogen hätten, so ist das durchaus irrig. Die Frage ist durchaus nicht diese, ob jene Theologen die menschlichen Individualitäten als untergeordnet gegenüber den göttlichen Entwicklungsfaktoren im Weltprozeß erachteten, sondern ob sie die äußere Geschichte für gleichgültig erachteten gegenüber der Idee. Daß nun für Augustin und für Luther die geschichtliche Persönlichkeit Christi und ihre konkreten geschichtlichen Erlebnisse die Hauptsache waren, daß es keinem der beiden eingefallen ist, einen Übergang von der Person Christi zu einer Idee im modernen Sinne auch nur zu versuchen und etwa den geschichtlichen Prozeß des Leidens und Sterbens Christi als einen allgemeinen und geistigen zu fassen, daran kann doch niemand rütteln. Daß etwa Luther im modernen Sinne die geschichtlichen Fakta des Lebens Jesu wie Lessing oder Kant als gleichgültig hätte fallen lassen wollen, davon kann im Ernste doch keine Rede sein. Glücklicher ist Drews Berufung auf die Mystiker: Wenn Eckehart von Christus spricht, sagt Drews mit einem gewissen Recht, so denkt er dabei keineswegs an das historische Individuum, sondern bloß an die Idee des Christus, dessen in den Evangelien aufgezeichnete Taten und Aussprüche er symbolisch deutet und ins Übergeschichtliche seiner spekulativen Mystik wendet. Seine ersten Vorgänger könnte Drews suchen bei der mittelalterlichen Sekte der Bogomilen, welche schon derartig das geschichtliche Faktum gegenüber der Idee in den Hintergrund drängten, daß sie lehrten, aus jedem Gläubigen, der einen anderen belehrt, werde Christus geboren, und er stehe der ersten Gottesgebärerin in nichts nach, ein Gedanke, dem die Begharden die noch schärfere Pointe gaben, das wahre Sterben und Auferstehen Christi sei die Wiedergeburt jedes einzelnen Menschen. Besonders war es die schlesische Mystik, in welcher häufig schon Gedanken anklingen, die heute Drews propagiert. Kaspar Schwenckfeld schon warf Luther wegen seines Festhaltens an den geschichtlichen Heilstatsachen vor, daß er einen bloß historischen Glauben habe, welcher Christum draußen lasse und nicht wesentlich ins Herz bringe. Noch deutlicher werden dieselben Gedanken bei Angelus Silesius, in dessen ‚Cherubinischem Wandersmann' die charakteristischen Verse stehen:

„Das Kreuz von Golgatha kann dich nicht von dem Bösen,
wo es nicht auch in dir wird aufgericht', erlösen;

die geiſtliche Geburt, die ſich in mir eräugt,
iſt eins mit der, durch die den Sohn der Vater zeugt;
Menſch, ſchickſt du dich dazu, ſo zeugt Gott ſeinen Sohn
all Augenblick in dir, gleichwie in ſeinem Thron."

In dieſer Auffaſſung iſt nicht bloß der chriſtologiſche Grundgedanke von Kants ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' enthalten, ſondern noch mehr: die pantheiſtiſche Motivierung dieſer ganzen Anſchauung, wie ſie Drews aus Hegel und Hartmann übernimmt. Dafür mögen folgende Verſe des ‚Cherubiniſchen Wandersmann' als Beweis dienen:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;
werd ich zunicht, er muß vor Not den Geiſt aufgeben.
Daß Gott ſo ſelig iſt und lebet ohn' Verlangen,
hat er ſowohl von mir als ich von ihm empfangen.
Gott iſt ſo viel an mir als mir an ihm gelegen;
ſein Weſen helf ich ihm wie er das meine hegen.
Gott iſt wahrhaftig nichts, und ſo er etwas iſt,
ſo iſt er's nur in mir, wie er mich ihm erkieſt.
Ich bin Gotts ander Er, in mir findt er allein,
was ihm in Ewigkeit wird gleich und ähnlich ſein."

Wir ſtehen hier mitten im Hegelſchen Gottesbegriff: Gott iſt nicht ein Jenſeits unſeres Bewußtſeins, nicht ein Geiſt außer unſerem Selbſtbewußtſein, ſondern er exiſtiert nur im Denken, und ſein Weſen iſt das Denken.

Der Menſchengeiſt hat als bewußtloſer Naturgeiſt die Welt geſchaffen, die Verhältniſſe der Geſtirne geordnet, die Erde und Metalle geformt, den organiſchen Bau der Pflanzen und Tiere grundgelegt; die Weltentwicklung iſt das im Spiegel aller entſtehenden und wieder vergehenden endloſen Geiſter ewig ſich ſelbſt anſchauende Abſolute. In der ſo gefaßten Weltentwicklung iſt die Chriſtologie ein wechſelndes Moment. Das Abſolute kann nur dadurch zum Selbſtbewußtſein, zur höchſten Selbſtoffenbarung kommen, daß es die abſolute Selbſtbewegung an einem Individuum ſich vorſtellt, auf ein Individuum hinausprojiziert; in der Geſchichte Chriſti wird die Natur Gottes oder des Geiſtes ausgelegt. Die wirkliche Geſchichte, an welcher die im Laufe der religiöſen Entwicklung allmählich herangereifte Idee Veranlaſſung nahm, ins Bewußtſein zu treten, hat natürlich für das moderne Denken keinerlei Bedeutung mehr.

Von dieſem Standpunkte Hegels unterſcheidet ſich der von Drews noch dadurch, daß Hegel dieſen Vorgang nur im geſchichtlichen Chriſtentum einmal vollzogen erachtet, während Drews unter dem Einfluſſe der religionsgeſchichtlichen Forſchung denſelben als in allen mythologiſchen Chriſtologien ſich wiederholend hinſtellen möchte.

Dies iſt tatſächlich der Weg, den die Drewsſche Auffaſſung des Chriſtentums geſchichtlich gegangen iſt, und es könnte die Tatſache wundernehmen, daß die Kritik bisher wenig auf dieſen Sachverhalt reflektiert hat.

Der liberalen proteſtantiſchen Theologie wirft Drews vor, ſie ſchätze an Kant nur ſeine Gegnerſchaft gegen die Metaphyſik, die es ihr ſelbſt ermöglicht, ſich aller poſitiven Ausſagen über tranſcendente Dinge zu enthalten. Sie ſei ſelbſt ein Kind jener Zeit, die ſich nach dem Zuſammenbruche der ſpekulativen Philoſophie die Naturwiſſenſchaft zur Führerin erwählte. Ja Drews meint, es ſei dieſe ſeit Erasmus in der Theologie zur Herrſchaft gekommene Vorliebe für die Perſönlichkeit auf Koſten der Idee eine Realiſierung des Feuerbachſchen Satzes, daß der Menſch die Idee erſchaffe, nicht die Idee den Menſchen. Hier iſt das Urteil von Drews direkt ungerecht. Es ſcheint ihm ganz unbekannt geblieben zu ſein, daß die moderne proteſtantiſche Theologie vom Neukantianismus unter Führung von Eucken und Tröltſch kräftig ſich losringt und einer neuen Begründung der Metaphyſik zwar teilweiſe in Anknüpfung an Kant, aber in ausgeſprochenem Gegenſatz zu der bisherigen neukantianiſchen Richtung zuſtrebt und daß andererſeits Feuerbach gerade den Hegelſchen Gedanken, wenn auch nur nach einer Richtung hin, zu Ende gedacht hat.

In einem Punkte aber hat Drews mit ſeiner Kritik ins Schwarze getroffen: nimmt man vom liberalen Jeſusbilde alles das hinweg, was alle Theologen zuſammengenommen von ihm wegnehmen, dann bleibt nichts als eine kleine Armſeligkeit und ein großes Fragezeichen. Gewiß läßt Harnacks ‚Weſen des Chriſtentums‘ in den bekannten vier Lehrſtücken noch unendlich viel Poſitives vom Evangelium ſtehen. Allein man ſtelle daneben die Methode der ‚Grundſäulen‘ von Schmiedel, derzufolge als echt nur gelten könnte, was der Größe Jeſu abträglich wäre; man nehme überhaupt dazu die weſentlich radikalere Anſchauung der jüngeren religionsgeſchichtlich tätigen Schule der proteſtantiſchen Theologie, und man wird Drews darin recht geben müſſen: es bleibt nur ein Schattenbild, dem die Praxis des Geiſtlichen erſt wieder Leben einhauchen ſoll, um ſich von ihm überwältigt zu fühlen. Die Baſis aller Religion iſt die Verehrung des Göttlichen. Soweit nun wirklich die neuere Theologie auf eine ſpezifiſche Offenbarung des Göttlichen in Jeſus verzichtet, ſoweit ſie mit den Grundſätzen Carlyleſcher Heroenverehrung eine religiöſe Bedeutung des Menſchen Jeſus retten will, bewegt ſie ſich auf irreligiöſer Baſis und treibt Menſchenvergötterung. Treffend ſagt Heinrich Steinhauſen: „Was für Früchte ihres Fleißes füllen die Hände dieſer Kritik, und welch Jeſusbild bietet ſie als das geſchichtliche? Treulichſt geantwortet: ein ſolches, das von dem des Chriſtus der bekennenden Chriſtenheit weiter geſchieden iſt als das zitternde Sonnenauge von der Sonne am Himmel, und unmöglich iſts, dieſe vom Nebel der Sage und Dichtung umwobene, von den religiöſen Strebungen und literariſchen Strömungen ſeiner Zeit umgebildete, in ihre nationalen Schranken eingeſchloſſene, mit ſich ſelbſt nicht einſtimmige Jeſusgeſtalt der modernen Kritik der Gemeinde für den mit Preis und Ehre gekrönten, vollkommenen Erlöſer mit Sühnung und Befreiung von Sünde und Irrtum auszugeben. Hiervon geht auch, ob dunkel gefühlt oder mit Gründen erkannt, die tiefe Überzeugung durch Stadt und Land.“

Es hieße die ganze Arbeit von Drews mißverſtehen, wollte man nicht zugeben, daß ſein innerſtes Motiv tatſächlich ein religiöſes iſt, daß er

in dem Heroenkulte, zu welchem wenigſtens für einen Teil der proteſtantiſchen Theologen das Chriſtentum herabgeſunken iſt, ſein religiöſes Gefühl nicht befriedigt finden kann und deshalb von der Notwendigkeit einer neuen Religion überzeugt iſt. Denn die Seele, welche den Namen Religion ruft, ſehnt ſich nach dem Göttlichen und wird ſich mit einem noch ſo einzigartigen Menſchlichen nie zufrieden geben können. Was unſerer Zeit vor allem unter dem Einfluſſe der Naturwiſſenſchaften abhanden gekommen und wodurch die Religioſität in erſter Linie gefährdet wird, iſt nach Drews die Leugnung einer objektiven Weltzweckl ichkeit. Drews will die Menſchheit wieder an Ideen glauben lehren. Allein der Weg, den er dazu einſchlägt, iſt radikal verfehlt. Mit Hegel will er in den Perſönlichkeiten überhaupt nur ‚Geſchäftsführer' von Zwecken ſehen, d. h. von Stufen in dem Fortſchreiten des allgemeinen Geiſtes. Der Satz, daß letzten Endes nicht Perſönlichkeiten, ſondern Ideen die Welt beſtimmen, gilt ihm ohne weiteres als die allein religiöſe Denkweiſe, und ſo muß auch das Chriſtentum aus einer Idee entſtanden ſein, aus der Erlöſeridee, aus welcher die Religion des Attis, Adonis, Oſiris, Dionyſos, Tammuz und die deutſche philoſophiſche Spekulation entſtanden iſt. Dieſe Idee, nicht die zu klotzigſter Superſtition erſtarrte Kirchenlehre, ſoll jene demütige und opferfreudige Hingabe an das Allgemeine im ſpäteren Mittelalter erzeugt haben, deren ſchönſte Blüten in der Krankenpflege und Armenfürſorge ſich zeigten. Alles Beſte, was der germaniſche Geiſt gedacht, empfunden, wofür er gekämpft und gelitten habe, die tiefſten Ahnungen ſeiner eigenen angeſtammten Religion, welche nicht zur Entfaltung gelangt, ſondern durch die Miſſionsarbeit der Kirche zerſtört worden, haben nach Drews in der moniſtiſchen Religion unſerer Klaſſiker, ſowie Hegels, ihre Herausgeburt ans Licht gefunden und da ſollten wir ein für allemal verpflichtet ſein, unſeren religiöſen Beſitz aus dem Orient zu holen!

Ganz falſch formuliert Drews den Gegenſatz zwiſchen chriſtlicher und moderner Auffaſſung. In ihm ſoll ſich der Kampf zweier Weltanſchauungen ſpiegeln, die von Anbeginn des menſchlichen Denkens die Geiſter in zwei Lager geſpalten hätten: Idealismus und Materialismus. Erſterer ſei der Glaube an die Idee als das letzte Prinzip des Weltgeſchehens; das Chriſtentum kommt für Drews auf ſeiten des Materialismus zu ſtehen und teilt dieſe Ehre mit Leibniz. Plumper Materialismus ſoll es ſein, den religiöſen Glauben von einer geſchichtlichen Verwirklichung abhängig ſein zu laſſen, während doch nur der ideale Chriſtus, die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in uns, der alleinige Quellpunkt alles religiöſen Lebens ſein könne. Die ‚nominaliſtiſche' Auffaſſung des Chriſtentums ſoll zur Zerſetzung der Religion, zur Auflöſung des Glaubens an eine ideale Lenkung des Weltgeſchehens, eine Vorſehung führen, und in dieſem Glauben wurzle doch jede Religion. Wenn deshalb die Gegenwart nicht dazu kommen kann, zu Plato, Plotin und Hegel zurückzukehren, den Glauben an die Idee wiederzuerwecken und alle Perſönlichkeiten, alſo auch die größten, als bloße, wechſelnde Erſcheinungen und Verkörperungen der Idee zu faſſen, ſo ſei das Schickſal der Religion beſiegelt.

Weit ſchärfer als im erſten Teil des Werkes ſpricht Drews jetzt ſich ſelbſt das Urteil und gerät in Widerſpruch mit den Grundvorausſetzungen des eigenen Denkens. Immer wieder betont er, daß mit dem Glauben an die Idee auch der Glaube an die Vorſehung hinfällig wird, und mit dem Vorſehungsglauben jeder Religion das Fundament weggezogen werde. Wir ſehen Leibniz zu den Materialiſten geſtoßen und hören einen modernen Philoſophen ſprechen von den Wahrheitsmomenten, mit welchen das Chriſtentum die antike Erlöſeridee bereichert hat, von dem ‚Vertrauen auf die göttliche Beſtimmung der Welt und damit auf ihre Vernünftigkeit und Güte trotz all ihrer Unvernunft im einzelnen (!) und trotz aller ſcheinbar (!) zufälligen Hemmungen, die der Weltprozeß hier und da (!) erleidet'! Wir hören einen modernen Philoſophen begeiſtert von der Religion ſprechen, welche dem Menſchen den Glauben an die Vernünftigkeit des Daſeins zurückgibt und ihn dadurch in den Stand ſetzt, ſich ſelbſt — ohne Mittler — zu erlöſen. Das Ich wird durch das Selbſt, die Erſcheinung durch den göttlichen Weſensgrund erlöſt! Und der dies alles zu uns ſpricht, iſt ein Schüler — Eduard von Hartmanns.

Zwar hören wir im zweiten Teil der ‚Chriſtusmythe' dieſen Namen faſt nicht mehr, ſondern immer nur Plato und Hegel. Aber Drews hat uns doch auf den konkreten Monismus als die einzig mögliche Zukunftsreligion feſtgelegt. Mit Hartmann nannte Drews bisher den Peſſimismus Schopenhauers den Todesſtoß des chriſtlichen Theismus — und jetzt verweiſt uns Drews auf den Widerſacher Schopenhauers, auf jenen, welchen Schopenhauer mit dem Füllhorn ſeines Zornes überſchüttete als den ‚Charlatan' und ‚kopfverdrehenden Unſinnſchmierer', auf Hegel, den Philoſophen des Optimismus, den Herold unſerer daſeinsfreudigen Klaſſikerreligion, welche in unſerer modernen Literatur gar keine Stelle mehr hat, in der vielmehr überall der Weltſchmerz Schopenhauers in den tiefſten Unterſchwingungen nachzittert. Bis jetzt hat uns Drews mit Hartmann das Wort ‚Vorſehung' als grauſamen Hohn auf den Schmerz und das Elend des Daſeins hingeſtellt, und jetzt iſt die Vorſehung der glänzende Stern der Zukunftsreligion, mit dem jede Religion ſteht und fällt. Bisher hat uns nach Drews ‚die einfachſte philoſophiſche Beſinnung' gelehrt, daß ein Entwicklungsprozeß, wie es derjenige der Welt iſt, gar nicht anders, als mit einem negativen Endziel behaftet vorgeſtellt werden kann, und daß die Vernichtung des unvernünftigen Daſeins als höchſte Zukunftstat der Vernunft und der äußerſten Bewußtſeinsentwicklung erſtrebt werden muß. Und jetzt nach dem zweiten Teil der Chriſtusmythe ſollen wir plötzlich wieder glauben an die Vernünftigkeit des Daſeins, an eine göttliche Beſtimmung und Güte der Welt, und weit über Leibniz und Hegel hinaus erglänzt die Harmonie des Univerſums, trotz einzelner Schattenrißlein, trotz ‚ſcheinbar zufälliger Hemmungen', die der Weltprozeß ‚hier und da' erleidet. Bis jetzt ſtellte Drews es uns als höchſtes ſittliches Ideal hin, daß wir Gott erlöſen ſollen von ſeiner Unſeligkeit, und jetzt ſoll unſer Ich wieder doch durch Gott erlöſt werden, wenn auch nur durch den göttlichen Lebensgrund des eigenen Selbſt.

Drews hat ohne Zweifel einen richtigen Gedanken geltend gemacht, als er gegenüber der liberalen Theologie betonte, der zum Menſchen,

und ſei es auch zum Genie, herabgeſunkene Chriſtus ſei kein Objekt der Religion mehr. Erſt in neuerer Zeit und unter dem Drucke dieſes Einwandes hat die liberale Theologie namentlich in Troeltſch beachtenswerte Verſuche gemacht, in Jeſus das Hereinbrechen von tranſzendenten Tiefen der Gottheit in die Weltentwicklung zu erweiſen und ſo das Göttliche in der chriſtlichen Religion zu retten. Allein indem Troeltſch andererſeits doch wieder alles, mithin auch die Perſon Jeſu, dem Geſetze der hiſtoriſchen Korrelativität unterſtellt, läßt er den Einwand unberührt, warum gerade an einem beſtimmten Punkte die Gottesoffenbarung zentrale und abſolut normgebende Bedeutung haben ſolle. Der letzte Grund für die moderne Auffaſſung iſt dieſer: Luther hatte jede Vermittlung des göttlichen Heilswerkes durch die Kirche verworfen und wollte kein Mittelglied zwiſchen Gott und Seele eingeſchoben wiſſen. Der Gläubige ſollte inwendig von Gott allein belehrt ſein. Luther glaubte noch an die Gottheit Chriſti. Fiel dieſer Glaube weg, dann war die notwendige Konſequenz, daß Chriſtus jede religiöſe Bedeutung verlor. Trägt der Menſch unmittelbar den göttlichen Lebensgrund in ſich, wozu bedarf es dann einer Flucht in die äußere Geſchichte, an einen weltfernen Punkt, um dort Gott zu erreichen? Der alte Sirenengeſang des Pantheismus iſt es, mit welchem Drews das Chriſtentum aus dem Reiche der Religion verdrängen will. Der Zauber des Gedankens, daß es nur ein Leben iſt, das durch die Natur hindurchgeht und im Menſchen mündet, das Leben, welches in Baum und Wald, in Meer und Felsgeſtein webt, das in den gewaltigen Kräften des Naturlebens arbeitet und ſchafft und das, in den Menſchenleib eingeſchloſſen, die Gedanken des Geiſtes erzeugt, der Zauber dieſer Idee hat von jeher auch religiöſe Gemüter angezogen. Der Gedanke von unſerem tiefinnigen Zuſammenhang mit dem Leben der Natur, das uns rings umſpült wie das Meer eine einſame Inſel, hatte etwas religiös Erhebendes namentlich für die Auffaſſung unſerer Klaſſiker.

In dieſer Auffaſſung ſchrieb Karoline Schlegel, ein Strom der reinſten Heiligkeit könne ſich über ſie ergießen, wenn die Sonne ſcheine oder wenn der Wind an das Fenſter ſtürme. Dieſe Stimmung der Klaſſiker konnte andauern, ſolange noch ein Hegel den Kern der Welt als Vernunft oder Schelling Natur und Geſchichte als die koſtbare Werkſtätte des Tag und Nacht ſchaffenden, ewigen Künſtlers feierte. Iſt aber im Sinne des modernen Peſſimismus die Welt das Werk des ſtockblinden Willens und iſt es die höchſte Aufgabe der Vernunft, die Torheit der Schöpfung durch Weltvernichtung wieder gut zu machen, dann fällt die religiöſe Seite der Naturbetrachtung hinweg. Denn könnte man auch im Sinne Hartmanns noch Mitleid mit dieſem Gotte haben, Liebe und Vertrauen könnte man nicht zu ihm haben; erheben könnte ſich der Menſch in ſeiner Not nicht zu dieſem Gott, der ſich ſelbſt nicht helfen kann, von dem das Wort Jeſu gelten würde: ‚Soll ein Blinder den Blinden führen, dann fallen ſie beide in die Grube.‘ Der Einwand von Drews, daß man mit einem perſönlichen Gott nicht ſo innig ſich vereinigen könnte als mit einem unperſönlichen, iſt wohl ſoviel als die Behauptung, der freie Geiſt könne ein Weſen ſeinesgleichen weniger lieben als ein Stück der toten Natur. Wer dagegen zu Jeſus Chriſtus dem Gottesſohn betend ſeine Hände

erhebt, treibt keinen armſeligen Menſchenkult im Sinne von Drews und erhebt nicht das Geſchöpf auf den Thron des Schöpfers, ſondern er vertraut auf den, der auch in ſeiner armen Knechtsgeſtalt mit ſeinem innerſten Weſensgrunde im Himmel wurzelt (Joh. 3, 13) und der in der Tiefe ſeines Leidens im hoheprieſterlichen Gebete von ſeinem Vater die Herrlichkeit zurückerbittet, die er bei ihm hatte vor Grundlegung der Welt (Joh. 17, 5).

Nicht eine Verbeſſerung ſeiner Poſition iſt es, wenn Drews erſt im Verlaufe des zweiten Bandes ſich zur aſtralmythiſchen Theorie bekehrt, welcher bekanntlich Niemojewski ein mit großer Reklame auftretendes Buch gewidmet hat. Im Gemarterten des Pſalms 22 ſieht Drews das Sternbild des Orion, der mit ausgeſtreckten Armen (in Kreuzesform) am Weltbaum der Milchſtraße hängt, umgeben von den Tieren, die im Kreiſe den Orion umringen. So ſoll ſich der Vers erklären: „Wie Waſſer bin ich hingegoſſen (Milchſtraße, Eridanus) und alle meine Gebeine ſind auseinander.“ So ſoll das Ineinanderſpielen von Irdiſchem und Himmliſchem, wie es der antiken Gottmenſchheitsidee entſprach, ſeine Widerſpiegelung am Himmel ſelbſt finden, indem ſowohl die gefeſſelte und geſchwächte Sonne als auch der Orion dem Menſchenſohne gleicht, der um Hilfe gegen die ihn bedrohenden Gefahren der Winterszeit ruft. Denkt man ſich dem „gekreuzigten“ Orion des 22. Pſalmes die anderen beiden wichtigſten Himmelskreuze ſubſtituiert, das Frühlingskreuz mit dem Widder (Lamm) und das Herbſtkreuz mit dem darunter befindlichen Becher (Schädel) der Jungfrau, dem Haar der Berenike (Magdalena), ſo habe man alle Momente der „via dolorosa“ am orientaliſchen Sternenhimmel beiſammen. Damit iſt, meint Drews, ein feſter Punkt gewonnen, von welchem aus ſich die urſprünglich aſtrale Beſchaffenheit der übrigen Geſchichte Jeſu von ſelbſt ergibt, und der augenfällige Beweis erſcheint geliefert, daß der Kern der Jeſusgeſtalt ein rein aſtraler iſt.

Dieſer Beweis, den Drews in einem „Nachtrag“ liefert, iſt doch etwas raſch gelungen und die Sache wird dadurch nicht ſolider, daß der Leſer gebeten wird, dieſe Theorie am Sternenhimmel nachzuprüfen. Schade (oder auch wieder gut), daß dieſer Gedanke Drews erſt nach Vollendung ſeiner „Chriſtusmythe“ gekommen iſt. Denn dadurch wird eigentlich der philoſophiſche Unterbau, den Drews für ſeine Theorie geliefert hat, überflüſſig und gerade die Hervorkehrung dieſer ſpekulativen Grundfragen iſt das Verdienſt von Drews. Hier muß auch der Kampf ausgefochten werden, und wenn Drews nicht ohne Grund ſich beklagt, daß die Theologen auf die entſcheidenden philoſophiſchen Fragen mit ihrer Kritik bisher noch kaum geſtoßen ſind, ſo hat die Theologie wohl ein noch größeres Recht den Vorwurf zurückzugeben, wenn nicht bloß Drews auf dem ureigenſten Gebiete der Theologie wie ein Souverän ſchaltet, ſondern auch ſonſt unſere Philoſophen (wie Auguſt Meſſer) im Kleide dieſer Souveränität ſich gefallen, ſobald ſie über ein theologiſches Buch geraten. Soviel kann man zugeben: Das Werk von Drews iſt, wenn auch auf ganz falſchem Fundament gebaut, die Frucht ernſter Arbeit und hat ſchon jetzt das Verdienſt, ernſte Arbeit angeregt und in einer glaubensarmen Zeit das Intereſſe der Menſchheit dem höchſten aller Probleme in früher

nicht geahnter Weiſe zugewendet zu haben. Wenn aber Drews mit William Benjamin Smith, dem bekannten amerikaniſchen Erfinder des „vorchriſtlichen Jeſus", meint, die Mythentheorie liefere den neuteſtamentlichen Schriften Ton und mache ſie zu Marmor: Neuer Lebenslauf beginne mit hellem Sinne und neue Lieder tönen herauf! — ſo iſt dieſe Hoffnung eitel.

Das neuteſtamentliche Jeſusbild iſt — von der religiöſen Seite ganz abgeſehen — ſchon literariſch-äſthetiſch dadurch himmelhoch über die antike Literatur erhaben, daß es über dem trüben Nebelmeer der Mythologie zum erſten Male den unvergleichlichen Sonnenglanz einer göttlichen, jugendfriſchen Perſönlichkeit entfaltet. Es könnte alſo durch das trübe Licht der Mythologie nichts gewinnen. Noch weniger kann der vielgerühmte „mythologiſche Chriſtus" dem modernen Menſchen bieten. Als Gerhart Hauptmann in ſeinem „Emanuel Quint" zum erſten Male dieſen mythologiſchen Chriſtus mit allen Mitteln moderner Kunſt ausgeſtattet vorführte, da erklärte ein ſo moderner Kritiker wie Heilborn:

„Das iſt nicht der Heiland, der in Heines Nordſeebildern in wallend weißem Gewande über die Meere ſchreitet mit dem flammenden Sonnenherzen, ſondern ein kaltes, froſtiges Nebelgeſpenſt. Das iſt nicht Chriſtus, ſondern — Rübezahl."

14. Das individualiſtiſche Jeſusbild und Frenſſens Hilligenlei.[1])

Neben dem ſozialiſtiſchen Chriſtusbild ſteht in der modernen Literatur als deſſen Gegenſtück das individualiſtiſche Jeſusbild. Macht erſteres im Sinne Hegels die Herrſchaft der Idee geltend mit Ausſchluß der Perſönlichkeit, ſo will letzteres in Kantſchem, bezw. neukantianiſchem Sinne jede Idee ausſchließen und nur die Perſönlichkeit gelten laſſen. Den philoſophiſchen Unterbau für das individualiſtiſche Jeſusbild, ſoweit dieſes überhaupt den geiſtigen Strömungen der Zeit einzuverleiben verſucht wurde, hat Albrecht Ritſchl geliefert durch eine eigentümliche Verſchmelzung neukantianiſcher Erkenntnistheorie mit jener von Hermann Lotze. Echt kantianiſch war der Verſuch, der Vernunft die Türe in das Heiligtum der Religion zu ſchließen, indem man auf letztere die formaliſtiſche Seite der Kantſchen Vernunftkritik anwandte. Das Weſen der Religion ſollte ganz und gar in der Form des geiſtigen Prozeſſes liegen, nicht in irgend einem logiſch-hiſtoriſchen Inhalt einzelner Lehren. Letztere mögen wohl mit der Form des Prozeſſes zuſammenhängen, wie in der

[1]) Vergleiche des Verfaſſers Schrift „Der geſchichtliche Chriſtus und die moderne Philoſophie" S. 172–186.

Körperwelt Stoffmiſchung und Kriſtallform. Allein wer weiſe dieſen Zuſammenhang nach und was werde es hier erſt für Erſcheinungen des Iſomorphismus geben? Man dürfe alſo den Kern der Religion nicht in gewiſſen Lehren ſuchen, ſondern in der Erhebung des Gemütes über das Wirkliche, in der Schaffung einer Heimat des Geiſtes. Die geläutertſten Formen rufen noch weſentlich dieſelben pſychiſchen Prozeſſe hervor wie der Köhlerglaube der ungebildeten Menge und man werde mit aller Verfeinerung der Ideen niemals auf Null kommen. Als unerreichtes Muſter hiefür ſtellt Lange die Art hin, wie Schiller in ſeinem „Reich der Schatten“ die chriſtliche Erlöſungslehre zu der Idee einer äſthetiſchen Erlöſung ſublimiert habe. Der Glaube werde hier zur Flucht in das Gedankenland der Schönheit, eine Flucht, die zwar nur befreiende Augenblicke gewähre, der aber das Ziel der Vollendung in der Himmelfahrt des Herakles winke.

Nach Kant bleibt ſtets ein großer Widerſpruch zwiſchen der vollendeten und eigentümlichen Natur eines Ganzen und der annähernden Erklärung desſelben aus ſeinen Teilen. In dieſem Widerſpruch, ſagt der Neukantianismus, ſpiegelt ſich die Organiſation unſerer Natur, welche uns die Dinge ganz, vollendet, gerundet nur auf dem Wege der Dichtung zeigt, ſtückweiſe, annähernd, aber relativ genau auf dem Wege der Erkenntnis. Alle weltgeſchichtlichen Irrungen ſtammen aus der Verwechslung dieſer Vorſtellungsweiſen, indem man entweder die Dichtungen d. h. die Offenbarungen der Religion als abſolute Wahrheiten mit den Wahrheiten der Erkenntnis in Konflikt geraten ließ, oder ihnen überhaupt keine Stelle im Bewußtſein der Völker geſtatten wollte. Alle Dichtungen und Offenbarungen ſind einfach falſch, ſobald man ſie nach ihrem materiellen Inhalt mit dem Maßſtabe der Erkenntnis prüft. Sie haben ihren Wert nur als Bild, als Symbol eines jenſeitigen Abſoluten, als Stellvertretung der vollen Wahrheit, welche wir gar nicht erkennen können. Die Religion eint ſich in ihrer klaſſiſchen Zeit mit der Kunſt, nicht mit dem Wiſſen. Dort liegt der wahre Wert der Vorſtellungen in der Form, gleichſam im Stil der Vorſtellungsarchitektur und in dem Eindruck dieſer Vorſtellungsarchitektur auf das Gemüt. Hier dagegen ſollen die Vorſtellungen materiell richtig ſein. In den Ideen der Philoſophie und Religion haben wir ein Bild der Wahrheit, welches ſie uns ganz vor Augen ſtellt, aber ſtets ein Bild bleibt, wechſelnd in ſeiner Geſtalt, ein Bild freilich, welches von den Menſchen höher geſchätzt wird als die nächſte Wirklichkeit, die ihren ganzen Wert nur von dem Lichte erhält, das die Strahlen jenes Bildes über ſie verbreiten. Die Dogmen der Religion in den Zeiten, wo die Dome emporwuchſen oder die gewaltigen Melodien des Kultus entſtanden, ſind nur umſchreibende Ausdrücke des Gemüts für den ſtärkeren Zug des Herzens zu dem lebendigen Quell der Stärkung, der aus der göttlichen Ideenwelt herabfließt. Die Form des geiſtigen Lebens iſt es, die über das innerſte Weſen des Menſchen entſcheidet. Niemals wird der aufgeklärte Dogmatiker des Egoismus Sympathie empfinden mit den Stillen im Lande, die im ärmlichen Kämmerlein auf den Knien ein Reich ſuchen, das nicht von dieſer Welt iſt, wohl aber mit dem reichen Paſtor, der den Glauben tapfer ſchirmt, der mit ihm in Champagner an-

ſtößt, wenn er ihm bei einer vornehmen Kindstaufe oder bei der feſtlichen Einweihung einer neuen Eiſenbahnlinie gegenüberſitzt. So Albert Friedrich Lange, der Neukantianer und Geſchichtſchreiber des Materialismus.

An dieſer Richtung behagte Ritſchl Eines, der Skeptizismus; Ritſchl wollte ja mit Schleiermacher Religion und Wiſſen völlig trennen; er wollte der Vernunft alle Läden ſchließen, um einzig und allein dem inneren Erleben und ſeinen Lichtſtrömen die Tore des Herzens zu öffnen. Dem ſtanden ſchwere Bedenken gegenüber. Ritſchl legte mit Schleiermacher großes Gewicht auf den religiöſen Gemeinſchaftsgedanken. Dieſer hatte auf Kants Standpunkt keinen Platz. Kant machte die Perſönlichkeit ſouverän. Er deutete die Erlöſung in einen immer neu ſich wiederholenden Vorgang im Inneren des Individuums um. An Stelle des einzigen, geſchichtlichen Prozeſſes des Leidens und Sterbens Chriſti trat ein in allen Menſchen ſich wiederholender, geiſtiger Prozeß. Er hatte damit aus Luther die Konſequenz gezogen, welche ſchon Schwenckfeld zog, indem er klagte, Luthers Glaube ſei noch ein hiſtoriſcher, der „Chriſtum draußen laſſe und nicht weſentlich ins Herz bringe“. An die Stelle des äußeren Chriſtus trat der innere in jedem Menſchen. Eine Kirche als Heilsvermittlerin war überflüſſig.

Andererſeits widerſtrebte es Ritſchl, die Offenbarung mit Dichtung gleichzuſetzen, das Weſen und den Wert der Religion auf den Stil der Vorſtellungsarchitektur einzuſchränken. Hätte Ritſchl bei Kant ſtehen bleiben wollen, ſo hätte er mit Lipſius ſich identifizieren müſſen.

Neben der platoniſchen, ſcholaſtiſchen und Kantſchen Form der Erkenntnis unterſchied Ritſchl deshalb in der europäiſchen Bildung eine vierte Form, jene von Hermann Lotze, und identifizierte ſich mit ihr. Lotze betonte im Gegenſatz zu Kant, die Mannigfaltigkeit unſeres inneren Lebens ſei nicht bloß eine feinere Form des Scheines, ein Farbenſpiel, das der leichteſte Staub des Waſſers über den ſchwerfälligeren Kreuzungen der Fluten entwickle, ſondern es gebe einen ſtillen Punkt wahrhafter Innerlichkeit, für den alle körperliche Bildung nur eine heimatliche Umgebung und alle Unruhe der Veränderung, welche durch die ſichtbare Geſtalt gehe, nur eine wechſelnde Aufforderung ſei, die Einheit ſeines eigenen Lebens in vielgeſtaltiger Entwicklung zu betätigen. Auch Lotze hielt daran feſt, daß die vor uns ausgebreitete Welt nicht eine objektive Welt ſei. Aber er betonte im Gegenſatz zum Neukantianismus die Realität einer wenn auch unerkennbaren objektiven Außenwelt auf das Schärfſte. Der Einfluß eines objektiven Seins iſt es nach ihm, der im Inneren der geiſtigen Weſen jenes Aufblühen einer Welt ſinnlicher Empfindungen verurſacht, welche das größte aller Ereigniſſe überhaupt iſt. Sowie wir aber jede Blüte nach ihrem eigentümlichen Farbenglanz und Dufte ſchätzen, ohne zu verlangen, daß ſie die Geſtalt ihrer Wurzel abbildend wiederhole, ſo müſſen wir nach Lotze die innerliche Welt der Empfindungen nach ihrer eigenen Schönheit und Bedeutung ſchätzen, ohne ihren Wert an der Treue zu meſſen, mit der ſie das Geringere wiederbringt, auf dem ſie beruht. Die leuchtende und tönende Pracht der Sinnlichkeit iſt der Zweck, dem alle jene Veranſtaltungen der Außenwelt dienen, über deren Verborgenſein wir uns beklagen. Aber dieſe Welt der Schönheit

iſt ſcharf geſchieden von dem farbenloſen Hintergrund, dem ſie entſprießt. Nach dieſer Schönheit ringt die Natur, bedarf aber dazu als des edelſten Werkzeuges des empfindenden Geiſtes, der in der Pracht der ſinnlichen Anſchauung das ausdrücken kann, was alle Bewegungen und Geberden der äußeren Welt fruchtlos zu ſagen ſich bemühten. Die Materie iſt nach Lotze ganz wie nach Leibniz nur Schein, dem eine Mannigfaltigkeit überſinnlicher Weſen zugrunde liegt.

Endlich erkennt Lotze auch für den Gottesbegriff eine reale metaphyſiſche Grundlage an, aber mit der gewaltigen Einſchränkung, daß die Vernunft keine Handhabe hat, den Allgeiſt zum Gott im religiöſen Sinne fortzubilden, daß dies vielmehr Sache des ſittlichen Erlebniſſes iſt. Ritſchl findet auch das noch zu viel. Nach ihm iſt es ein verirrter, religiöſer Trieb, mit Mitteln der Philoſophie das oberſte Geſetz des Daſeins zu finden. Dagegen entnimmt Ritſchl aus Lotze ein Hauptmoment ſeines Syſtems, das Luſtgefühl als ſelbſtändiges Motiv der Werturteile. Nur das Gefühl dringt zu den höchſten Werten vor. In der dritten Auflage ſeines Hauptwerkes erklärt Ritſchl es als Grundverbrechen der Scholaſtik, daß ſie Gott mit dem metaphyſiſchen Welterkennen erreichen wollte. Die Gottesidee iſt kein Akt theoretiſchen Erkennens. Die Religion hat nichts mit Wiſſen zu tun, ſondern iſt Stellung des Herzens zum weltregierenden Willen.

Auf dieſem Fundamente hat Ritſchl zum erſten Male das individualiſtiſche Jeſusbild errichtet. Jeſus wird von allen Ideen, ſelbſt der Meſſiasidee, losgelöſt und das Chriſtentum erklärt aus dem weiter nicht zu definierenden Eindrucke ſeiner Perſönlichkeit. Da die Religion nicht in einer Idee, ſondern in einem irrationalen Erlebnis liegt, ſo kann die Bedeutung des Religionsſtifters nur die ſein, daß er das ſchöpferiſche Nacherleben deſſen, was der Kern der Religion iſt, in anderen anregt. Da nicht eine Idee das Vehikel dieſes Erlebniſſes iſt, vielmehr die Idee völlig irrelevant iſt, ſo kann das Vergänglichſte oft die größten, wertvollſten Wirkungen hervorbringen. In dieſem Sinne iſt nun nach Ritſchl die einzige Quelle der Offenbarung die Perſon Chriſti. Das Gewiſſen iſt nicht eine allgemeine Offenbarungsquelle, ſondern Gewohnheitsregel. Der Kern der ganzen Offenbarung in Chriſtus beſteht darin, daß Gott die Liebe iſt (1. Joh. 4, 8, 16). Das direkte Objekt der Sündenvergebung iſt nicht der Einzelne, ſondern die Gemeinde. Der Gotteskindſchaft kann man nur gewiß ſein als Glied der Gemeinde. Weil Chriſtus vollendete Offenbarung der göttlichen Liebe iſt, darf die Gemeinde ihn als Gott beurteilen; er hat damit Gottes Selbſtzweck zu ſeinem eigenen gemacht.

Ritſchl griff dadurch gewaltig in die Bewegung ſeiner Zeit ein, daß er von dem gezeichneten Standpunkte aus die Möglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Biographie Jeſu beſtritt. Den vollen Umfang ſeiner geſchichtlichen Wirkung könne man nur aus dem Glauben der Gemeinde an ihn erreichen. In Form einer Biographie (Strauß) ſei die Zerſtörung der religiöſen Geltung Jeſu unternommen worden.

Ritſchl zieht inſoferne die richtige Folgerung aus dem deutſchen Idealismus, daß er ſagt, alle ſeine Syſteme hätten gezeigt, daß vom Chriſtentum aus allein die Löſung des Weltproblems möglich ſei, daß es

deshalb apologetisch wertlos sei, die Übereinstimmung des Christentums mit einer philosophischen oder juristischen Weltanschauung zu erweisen.

In der Idee vom Reiche Gottes lenkte Ritschl von Kant zu Luther zurück. Hatte er in der ersten Auflage noch die ganze Menschheit als Reich Gottes anerkannt, so ließ er in der dritten die sittlichen Gemeinschaften der vorchristlichen Zeit nicht mehr als Vorstufen des Reiches Gottes gelten, sondern sagte: „Alle Liebe von Menschen entspringt aus der Offenbarung in Jesus Christus!" So trennte er im Sinne Luthers und in scharfem Gegensatze zu Kant Religion und Sittlichkeit und ließ letztere erst auf späteren Stufen zu ersterer hinzutreten. So hatte schon Melanchthon in den Loci Theologici gesagt, Gott habe Schatten von Tugenden nur äußerlich auf die (heidnischen) Völker gestreut wie Schönheit, Reichtum und ähnliche Gaben.

Dieser edelste Zug in Ritschls Auffassung wurde in seiner Schule nicht festgehalten, indem die aus derselben sich abzweigende religionsgeschichtliche Forschung in den edelsten Gedanken Jesu nur heidnische Erbstücke sehen wollte und will. Am meisten hat zur Befestigung des individualistischen Jesusbildes beigetragen Ritschls Schüler Adolf Harnack, der unbestritten bedeutendste protestantische Theologe der Gegenwart. Soweit er auch durch seine vorwiegend geschichtliche Richtung von Ritschl weggeführt wurde, seiner großen Dogmengeschichte liegt Ritschls Christologie als der architektonische Aufriß zugrunde. Nach Harnack ist die größte Leistung Luthers die, daß er den geschichtlichen Christus zum einzigen Prinzip für die Erkenntnis Gottes gemacht habe. Damit habe er die Wurzeln des alten dogmatischen Christentums zerschnitten. Die höchste Bedeutung Luthers sei, daß er mit der Vorstellung gebrochen habe, als setze sich das religiöse Leben aus historischen und sakramentalen Akten zusammen, die Gott wirkt und in Bereitschaft hält, und aus subjektiven Akten, die irgendwie Sache des Menschen sind. Das religiöse Erlebnis so zu beschreiben, heiße ihm seine Kraft nehmen und es der Vernunft ausliefern. Das Evangelium sei für Luther der im Herzen an der Person Christi wiedergeborene Gott.

Ganz im Sinne Ritschls ist nach Harnack das Grundlegende im Christentum das religiöse Erlebnis Jesu. Metaphysik und Psychologie können zur christlichen Erkenntnis nichts beitragen. Nun kann nicht mehr im Sinne Hegels von der Dogmengeschichte als einer Selbstbewegung des Begriffes die Rede sein. So farbenprächtig und interessant Harnack das Ringen des griechischen Geistes mit dem Evangelium darstellt und obwohl er die radikalere, religionsgeschichtliche Auffassung, welche letzteres selbst aus allen Winkeln und Ecken des Orients zusammengeflossen sein läßt, noch ferne hält, so ist doch sein Standpunkt radikaler als der des früheren Kritizismus. Nach dem Ritschlschen Religionsbegriff ist das Dogma in seiner Wurzel vergiftet, weil jede Einordnung des religiösen Erlebnisses in verstandesmäßige Kategorien eine Trübung und Fälschung des religiösen Gehaltes ist, indem die Vernunft niemals bis an den Kern der Religion heranreichen kann. Daher ist das dogmatische Christentum nicht ein Fortschritt in der Entwicklung der Idee, sondern grundsätzlicher Abfall von der Reinheit der Religion.

Noch weiter als Harnack haben die anderen Vertreter des individualiſtiſchen Jeſusbildes von Ritſchl ſich entfernt. Eine tiefere philoſophiſche Grundlage haben ſie nicht gewonnen, auch Troeltſch nicht, der Anſchluß an Eucken ſuchte, aber das Chriſtliche in Ritſchls Auffaſſung völlig abſtreifte und bald über die Theologie völlig hinausgetrieben wurde. Dieſe weitere Verflachung dieſer individualiſtiſchen Theologie bietet uns hier kein Intereſſe, wiewohl gerade dieſe Verflachung es war, welche auch in die Literatur eindrang und auf dieſem Gebiete zur Kataſtrophe für das individualiſtiſche Jeſusbild im Sinne der liberalen Theologie wurde.

Zum Gegenſtand des Intereſſes in allen Bildungskreiſen der Nation wurde die chriſtologiſche Frage, nachdem die Geſtalt Jeſu in der modernen Dichtung plötzlich allgemein ſich eingebürgert hatte, durch Frenſſens Hilligenlei (1906). Daß ein dichteriſches Talent unter dem Aushängeſchild der individualiſtiſchen Theologie Schiffbruch gelitten hat, wurde als Kataſtrophe nicht bloß dieſer Theologie, ſondern eines geſchichtlichen Jeſus überhaupt aufgefaßt, und die Rieſenauflage von Hilligenlei öffnete der raſch nachfolgenden Kritik die Tore für die Meinung, daß ein geſchichtlicher Jeſus aufzugeben ſei und die moderne Welt ſtatt deſſen an den goldenen Kern des Mythus ſich halten ſolle. Bernouilli ſah die Geburtsſtunde der modernen Chriſtlichkeit, wie er das plötzlich erwachte Intereſſe für die hiſtoriſche Menſchlichkeit Jeſu von Nazareth nennt, in dem Schnittpunkt zweier ſich kreuzender deutſcher Geiſtesbewegungen, in dem Zuſammenſtoß einer evangeliſch-theologiſchen Schulgründung mit einer deutſchnationalen Erhebung. Albrecht Ritſchl habe durch ſeine Enthegelung und Kantiſierung der Theologie die dogmatiſche Form der Chriſtusdoktrin geſprengt und die Glaubenslehre den Werturteilen ausgeliefert. Gleichzeitig gärte in der Nation die leidenſchaftliche Liebe zu dem abgedankten Altreichskanzler Bismarck. Die Perſon macht die Religion — ſo verkündete Ritſchl. Dabei bot ſich dem Volksgemüt der Anblick einer ſchon bei Lebzeiten ins Legendenhafte und Mythiſche aufragenden großartigen Perſönlichkeit. Dieſe Verbindung von Kyffhäuſerſtimmung und Ritſchlianismus, Fackelzugsqualm und unklar vorwärtsdrängendem Ideenſturm habe ſcharenweiſe junge, religiöſe Geiſter mobil gemacht. Die Bismarckwallfahrten der neunziger Jahre wurden eine Schule für Heroenkult, der andererſeits an der Carlyleverehrung in Göttingen ſich entzündete. Die individualiſtiſche Auffaſſung Jeſu ſei, ſo folgert der Kritiker, ein Stück Patriotismus, angewendet auf ein Stück Frömmigkeit, alſo ein Echo, nicht ein Impuls.

Daß Hilligenlei, bemerkt Bernouilli mit einem gewiſſen Recht, mit dem zwiſchen die Erzählung eingekapſelten Leben Jeſu in der Verkaufskurve der modernen Theologie als Rekord notiert, ergibt ſich aus ſeinen hunderttauſend Käufern und dem nach der üblichen Schätzung zehnfach größeren Leſerkreis. Auch mag man zugeben, daß Frenſſen ein leidenſchaftlich überzeugter, feurig durchdrungener Apoſtel einer neuen Jeſusgläubigkeit iſt, und daß er wohl deshalb die Schranken auch des bisher größten Auditoriums geſprengt hat, in dem je Chriſtlichkeit literariſch doziert worden iſt. Allein die Frage iſt: Hat ſich Frenſſen mit Recht in dem Nachwort der individualiſtiſchen Jeſusauffaſſung verſchrieben? Frenſſen verſichert, daß ſein Kunſtwerk auf langjährige Studien und gewiſſenhafter

Benutzung der Ergebnisse der gesamten wissenschaftlichen Forschung aufgebaut sei. „Es war eine Zeit fröhlichen, heißen Fleißes; unter dem Hohn und Zorn der Dunkelmänner, unter dem Jammern ängstlicher Gemüter haben tapfere deutsche Gelehrte jahrzehntelang gearbeitet, ob sie wohl die Dornenhecke durchbrechen könnten, hinter der durch zweitausend Jahre der Held verborgen schlief. Wach auf, wach auf, treuer Held! Und allmählich, da viele Treue und Wahrhaftige an der Arbeit waren und sich die Hände reichten, sahen wir seine Seele; und sechs oder sieben der wichtigsten Stationen seines Lebens wurden sichergestellt, und er stand da, ein Mensch . . . Deutsche Forschung hat der Kirche die Geheimnisse aus dem Leibe gerissen . . . Wie hat deutsche Wissenschaft Licht geworfen über viel, viel Dunkel!"

Nun ist kein Zweifel, daß Frenssens Hilligenlei trotz der Million Leser ein kritisches Fiasko erlebt hat. Von den entgegengesetztesten Standpunkten aus ist dies konstatiert worden (Adolf Bartels, Kunstwart 19, 9, Leo Berg, Lit. Echo 8, 2 usw.). Bernouilli, welcher das Talent des Dichters hoch feiert und seinem Werke zugesteht, daß es eine hochaktuelle Kulturkrisis erster Ordnung punktiert, sieht in der wirklichen Leistung Frenssens nur den bejammernswertesten Karrendienst, anachronistischen Frondienst. Man sehe diese uralten, herbhäutigen, rauhschaligen Evangelienperikopen wie auf dem Spulenband herangleiten, eine um die andere sich um die Walze der Paraphrase schieben und als polierte Plattitude auf der anderen Seite ihres Weges weiterziehen. Den einzigen Moment, der eine scharfe Profilierung gestattet hätte, das Zeugenverhör bei Cäsarea Philippi, vergesse der Dichter. Die zwei ersten Drittel des Ganzen sähen einer frivolen Travestie verzweifelt ähnlich. An Stelle des im evangelischen Texte in der Ursprache vorgeführten Aufschreies der Gottverlassenheit bringe der Dichter einen ärztlichen Totenschein, eine minutiöse, medizinische Diagnostizierung. Die Wunder des öffentlichen Lebens werden nachträglich als Ausgeburt erregter Jüngerherzen eingeflochten, wie er schon andere in der frei erfundenen Kindheitsgeschichte vorgelagert hatte. „Warum dichtet er nicht wirklich? Er speist uns und sich mit erdachtem Leben ab, genau wie der deshalb so scheel angesehene vierte Evangelist, und bringt uns um die Fülle des geschauten Lebens, von dem die Synoptiker überquellen."

Wenn man sieht, wie von der Orthodoxie auch solche moderne Stimmen über Hilligenlei als Eideshelfer gegen die individualistische Theologie zitiert werden, so muß man vor allem sich fragen, was diese modernen Menschen wollen, wenn sie versichern, auch durch ein so fatales Literaturunglück wie das Frenssens, der nur dadurch lehrreich geworden sei, daß er in die Grube fiel, lasse sich die menschliche Freude zumal des Deutschen an Jesus nicht vergällen. Nicht etwa, daß das Wunder aus dem Leben Jesu entschwindet, grämt natürlich diese modernen Menschen, sondern daß die „lebendige, wildwachsende Religion, wie sie im halbdunklen Dickicht des Volksgemüts nistet", entfernt werde. Von Frenssen erwartete man, daß er aus „dem blauäugigen, feuerblonden Friesenschlag, jenem ungebrochensten Germanentum, auf dem eben nur ein paar Jahrhunderte kirchliches Christentum als leichte Tünche liegen", einen blauäugigen, feuerblonden Heiland-Herzog hätte herauswachsen lassen —

prachtvoll, herrlich! Bernouilli verargt es dem Dichter von Hilligenlei, daß er in seinen Autorenkatalog nicht einen jener friesischen Großbauernsöhne aufgenommen, welche durch die dunkle, durchsichtige Decke des dünnen, blanken Eises in eine grünliche, unermeßlich gähnende Tiefe starren, in der es von unbewältigten und undeutbaren Gestalten wimmelt, nämlich Bernhard Duhm, der für das Verständnis der Propheten und der Vulgärreligion am meisten geniale Intuition hinzugebracht hat. Wäre Frenssen bei ihm in die Schule gegangen, dann hätte er den historischen Jesus als den gesehen, der er, wenn man schon auf geschichtliche Wahrscheinlichkeit dringt, am allerehesten gewesen sei, nämlich als den Ekstatiker und Visionär. Wohlverstanden ohne jeden Hinblick auf den johanneischen Christus; allein nur das synoptische Bild verpflichte uns, ihn so zu sehen. Denn wenn auch für unser Urteil „der Herr über die Geister", der er für sich und seine Leute war, unter die Rubrik des pathologischen Hysterikers fallen müsse, so sei einmal für dieses selbe moderne Urteil eine solche leibliche Anomalität eher ein Merkmal für genialische Anlage als dagegen, und sodann werde eben die Fülle menschlicher Herrlichkeiten, wie sie aus seinen Reden ewig zum Menschenherzen spricht, die Fremdheiten, die Lücken, ja die Unmöglichkeiten seines Erdenlebens für eine Nachfolge in unseren Tagen als Nebensache zurückdrängen. Wie also hätte Frenssen es anstellen sollen? Jesus konnte unserem modernen Empfinden näher treten, wenn er als Schaffender verstanden wurde, als der Produktive, der eine angehäufte, tote Überlieferung zu neuem Leben erweckte, als der wählerische, sensitive, impressionistische Ausleser, der in den weichen Teig der geistigen Volksgüter eingriff, ballend und knetend formte, Worte prägte, Gestalten schuf und darüber zum unerhörtest einfachen Künstler wurde, den je die Erde trug.

Noch deutlicher wird die ganze Auffassung durch den Hinweis Bernouillis auf die wundersamen Christusmenschlichkeiten, welche bei Johannes mit im Strafwinkel stehen, in den er von den Modernreligiösen verwiesen sei. Und was sind diese Christusmenschlichkeiten? Nicht etwa die tiefmenschliche Erregung des Gemütes am Grabe des Lazarus und andere Züge, in denen selbst die Tübinger Schule den warmen Pulsschlag eines lebendigen Herzens unter dem vorgeblichen, goldenen Panzer der Logosidee herausfühlte, sondern die Brüskierung der Mutter zu Kana, der Joh. 15 im Rebengleichnis in einer an das moderne Rassenproblem anklingenden Deutlichkeit ausgesprochene Begriff herber, unerbittlicher Züchterstrenge usw. Dergleichen dürfe nicht einfach übergeschluckt werden, weil es nicht stichhaltiges Faktum oder Diktum, sondern spekulative Folgerung sei. Psychologischer gehe man doch zu Werk mit einem religiösen Erlebnisbegriff im Sinne Eckeharts und der deutschen Mystiker. So könne Religion, statt zu einem Produkt, zur Schöpfung werden. Sagen doch die Modernsten: „Wie kann ein Persönlichkeitskultus Früchte bringen, da er doch, auch wenn er historisch ist, und so vollkommen der verehrte Heros sein mag, immer nach außen und nicht nach innen führt?" Indessen will Bernouilli noch nicht für die pantheistische oder für die atheistische Form des neuen, nachchristlichen Lebensglaubens sich entscheiden.

Was von einer Seite aus, für welche die Wahl nur ſchwankt zwiſchen atheiſtiſcher oder pantheiſtiſcher Weltauffaſſung, der Vorwurf der Antimodernität und Talmimodernität gegen eine theologiſche Richtung für einen Sinn hat, iſt klar. Es iſt hier von jener Modernität die Rede, welche Schopenhauer in unſere Literatur gebracht hat, der ja Pantheiſt iſt, aber den Namen gründlich verabſcheut, weil derſelbe noch an den „alten lieben Gott" erinnere. Ein bleibender, guter Kern des Lebens wird nicht anerkannt; daher ſchwindet alles Intereſſe am Tatſächlichen und Geſchichtlichen: nur ein äſthetiſches Intereſſe beſteht, kein Offenbarungs- und Erlöſungsintereſſe. Daher iſt es ganz gleich, ob die Geſchichte Jeſu Wirklichkeit gehabt hat oder nicht; dieſe Frage überhaupt aufzuwerfen, iſt unmodern. Noch unmoderner iſt es, die Perſönlichkeit Jeſu noch jetzt fortleben zu laſſen und ſie deshalb modern zu färben, um die Einſtrömungsſtelle ihres geſchichtlichen Lebens in unſer eigenſtes Seelenleben zu malen. Das alles iſt Unſinn; denn ewige Perſönlichkeitswerte gibt es nicht, ſondern individuelle Augenblickswerte. Die Perſönlichkeiten ſind ſelbſt nur Kräuſelungen und Schattierungen der Wellen auf dem Meere. Hat alſo Jeſus wirklich gelebt, dann kann nicht die Frage ſein, ob in ihm ewige Offenbarungswerte aufgebrochen ſind, ſondern dann intereſſieren nur die archaiſtiſchen, realiſtiſchen Züge an ihm, die Quaſten und Falten ſeines Gewandes, um an Keims hier zutreffendes Bild zu erinnern. Höchſtens intereſſiert noch das Ballen und Kneten in den geiſtigen Volksgütern. Denn der Allgeiſt iſt es ja, der im Mythenſtrome ſeine Gedanken durch die Völker wälzt.

Warum freilich ein pantheiſtiſches Sichverſenken in einen dunklen, unbewußten Weltgrund von vornherein künſtleriſcher ſein ſoll als ein Lebensdrama von der furchtbaren Tragik des bibliſchen Chriſtusbildes und mit dem Hintergrunde eines lichten, liebeſprühenden göttlichen Lebensozeans, iſt hier nicht auszumachen. Wenn aber die proteſtantiſche Orthodoxie in dem Vorwurf der Antimodernität gegen die individualiſtiſche Theologie ſich mit dem modernen Empfinden verbinden will, ſo hat das keinen Sinn. Für die Modernen hat ein geſchichtlicher Chriſtus von vornherein kraft ihrer philoſophiſchen Vorausſetzungen keinerlei Intereſſe. Die Orthodoxie, wenn ſie auch das Zutrauen in die geſchichtliche Methode nicht gewinnen kann, muß doch die Geſchichtlichkeit Jeſu unbewieſen vorausſetzen. Daß aber die individualiſtiſche Theologie, ſo extrem ihre Negation vielfach iſt, dennoch die wenigen feſten Grundlinien, die ſie am Leben Jeſu gelten läßt, in ſorgfältiger Arbeit ſicher und unverwiſchbar herausgearbeitet hat, läßt ſich nicht leugnen, und die ganze Drewsdebatte der letzten Jahre bildet nur einen einzigen großen Beweis dafür. Wer wollte z. B. leugnen, daß das feſte, hiſtoriſche Geſtein, welches ſelbſt Renan in der 13. Auflage ſeines Lebens Jeſu im vierten Evangelium aufgezeigt hat, einen ſoliden Damm gegen die allegoriſche Verflüchtigungsmanie gebildet hat? Und daß gerade die religionsgeſchichtliche Forſchung vielfach eine Unbefangenheit des Urteils gegenüber der Orthodoxie wahrt, zeigt das Beiſpiel Heitmüllers, der zugeſteht, daß die katholiſche Sakramentsauffaſſung ſchon vollſtändig bei Paulus ausgebildet iſt.

Darf nun Hilligenlei mit Recht den Anſpruch erheben, die allgemeine

Formulierung eines von Gelehrtengenerationen erzielten Kulturreſultates zu ſein? Iſt dieſes Jeſusbild das der individualiſtiſchen Theologie? Kai Jans ſieht nach der Verſuchung Jeſus „am Felſenhang kauernd, ein armer, einſamer, von ſchrecklichen Zweifeln zerriſſener Menſch, ein Menſch in allerſchwerſter Not". Ja von dieſem Menſchen weiß der Dichter, wie oft große Gefahr war, daß derſelbe den Vater in den Himmeln verriet, und daß er zwar als derſelbe ſtille Handwerker in ſein Dorf zurückkehrte, aber nun ein Menſch mit zerſtörter, zerriſſener Seele und von Gewiſſensbiſſen verwüſtetem Innenleben. Der wilde, irdiſche Reichsglaube des Volkes wühlte und zerrte an dieſem Jeſus. In keinem Punkte ſoll dieſes Menſchenleben über Menſchenmaß hinausgehen! Und das ſoll die Quinteſſenz der individualiſtiſchen Theologie ſein? Das trifft doch nicht einmal auf das Jeſusbild von Strauß alles zu, geſchweige denn z. B. auf Keim (welche beide Frenſſen gar nicht kennt), oder Harnack oder Tröltſch.

Bernouilli geſteht ſelbſt, daß Hilligenlei eigentlich nicht der individualiſtiſchen Theologie entſproßt ſei, ſondern ſchon vor 30 Jahren hätte geſchrieben ſein können. Alb. Schweitzer meint, ſchon anfangs der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts, nach Weißes Kritik der evangeliſchen Geſchichte, hätte dieſes Jeſusbild ſeinen richtigen Stand. Allein eine Wiſſenſchaft, welche von Strauß nichts gehört hat, paßt auch dorthin nicht. Das Programm zu Hilligenlei liegt vielmehr in der Mitte der alten Aufklärung vor Kant, ſpeziell in dem Buche des Reimarus: „Vom Zweck Jeſu und ſeiner Jünger." Dieſer hatte ja Jeſus zum Agitator degradiert, der zur politiſchen Erhebung ſeiner Nation halb aus Berechnung, halb aus Schwärmerei, auf keinen Fall ohne Beimiſchung von Ehrgeiz und Herrſchſucht, der Meſſiasrolle ſich bediente, in der Durchführung dieſer Pläne aber verunglückte. Dieſe ältere Auffaſſung iſt ja nicht unverändert durch die Zeit des deutſchen Idealismus und die Straußſche Kritik hindurchgegangen; an Stelle der Berechnung iſt der pathologiſche Glaube an die mit jedem Tage vom Himmel erwarteten Engellegionen getreten. Geblieben aber iſt die Wendung, daß nach der großen Täuſchung Jeſus notgedrungen ſein Reich an ſeine dereinſtige Wiederkunft geknüpft habe.

Alſo Frenſſen und ſeine modernen Kritiker wollen das nämliche, nur erſterer einen Jeſus, „der grübelt und geſtaltet", Bernouilli einen, der im Volksgeiſte „ballt und knetet". Letzterer meint nun, wenn Hilligenlei mißlungen ſei, ſo liege das im Verſäumnis des Dichters, das der individualiſtiſchen Theologie eigene, moderne, ſenſitiv-impreſſioniſtiſche Weſen, das ſie als neuer Zuwachs vor dem alten, religiöſen Liberalismus auszeichnete, zu ſtudieren. Er halte ſich nicht an das vielleicht Lagarde'ſche oder Carlyle'ſche oder Nietzſche'ſche in ihr. Er habe diejenigen von ſeinen jüngeren Gewährsmännern, die ihm als Schüler von Wellhauſen und Duhm recht wohl das Ohr hätten öffnen können für die Unterſchwingungen und Halbtöne, die man hier mithören müſſe, geleſen, als leſe er ſie nicht. Auch ſonſt ſpricht Bernouilli von den differenzierten, modern benervten, feinhörigen, jungen Begabungen, auf deren Talenten das gegenwärtige Anſehen der modernen Theologie beruhe. Als das eigentliche Schibboleth dieſer Modernen bezeichnet er, daß ſie ein Leben Jeſu für unmöglich erklären.

Daraus erhellt zur Genüge, was modern in dem hier in Betracht kommenden Sinne iſt. Der Begriff iſt ein Zwitterding, wie es nur aus der ganzen Entwicklung der philoſophiſchen Syſteme bezw. ihrer Stellungnahme gegenüber dem Chriſtentum, verſtändlich iſt. Einerſeits ſoll zum Begriff der Modernität gehören eine überſtrenge, geſchichtliche Methode, welche die Unerreichbarkeit des hiſtoriſchen Untergrundes der Evangelien behaupten müßte. Andererſeits ſoll modern ſein eine Ableitung der Perſon Jeſu aus rein natürlichen, gewöhnlich menſchlichen, ja pathologiſchen Vorausſetzungen. Alſo einerſeits ein Verzicht auf die Maßſtäbe der Geſchichte, andererſeits die Anwendung dieſer Maßſtäbe in einem ganz beſtimmten, konkreten Sinne. Dieſe beiden Elemente ſind es, welche als konſequenter Skeptizismus und als konſequenter Eschatologismus den Marſch der bisherigen modernen Theologie flankiert haben, die aber nach Alb. Schweitzer jetzt ihre Vereinigung vollzogen haben und die Entſcheidungsſchlacht herbeiführen wollen. In William Wredes „Meſſiasgeheimnis in den Evangelien“ (1901) und Alb. Schweitzers „Meſſianitäts- und Leidensgeheimnis“ (1901) und „Von Reimarus zu Wrede“ (1906) ſind dieſe beiden modernen Elemente zu Ende gedacht. Letzterer bezeichnet es als übereinſtimmendes Ergebnis der beiden extremen Richtungen, daß Markus, die älteſte erhaltene Quelle, von einem hiſtoriſchen Pragmatismus nichts weiß, daß die Markusperikopen nicht zuſammenhängen. Die Zuſammenhangsloſigkeit rührt nach beiden Auffaſſungen davon her, daß zwei Darſtellungen des Lebens Jeſu ſich ineinanderſchieben, eine natürliche und eine gewollt übernatürliche. Das Dogmatiſche, das in die Schilderung hineinrage und um die Geſchichte ſich nicht kümmere, ſei das Meſſiasgeheimnis. Bis hieher gehen die beiden modernen Richtungen einen Weg. Nun folgt die Scheidung. Die eschatologiſche Löſung erhebt mit einem Schlage die „widerſpruchsvolle“ Markusdarſtellung zur Geſchichte; die literariſche betrachtet die Meſſiasidee ſelbſt als Eintrag des Urevangeliſten in die Überlieferung von Jeſus. Wrede glaubt die Fäden des dogmatiſchen Einſchlages ins Gewebe der Markusdarſtellung löſen zu können. Das Markusevangelium als Geſamtdarſtellung ſei nicht hiſtoriſch. Es ſchimmern nur blaſſe, hiſtoriſche Hintergründe durch. Die Meſſianität ſtehe im Leben Jeſu wie eine geſchloſſene Blendlaterne, d. h. die Anſchauung, daß Jeſus ſeine Meſſianität bis zum Schluſſe als Geheimnis bewahrte, habe die wirklichen geſchichtlichen Zuſammenhänge bei Markus geſprengt. Wie die Wurzeln des Brombeerſtrauches den Fels zerreißen, ſo vermochte der Trieb bei Markus, das unmeſſianiſche Leben Jeſu meſſianiſch zu geſtalten, den geſchichtlichen Stoff nicht zu überwältigen. Bei Bruno Bauer iſt es der Evangeliſt, bei Wrede die Tradition, welche geheimnisvolle, fremde Fäden in die Überlieferungsmaſſen ſendet. Letzterer glaubt ſogar die Kriſtalliſationsgeſetze des Erzählungsſtoffes aufzeigen zu können. Alles Unerklärliche wird auf das Geheimnis der Meſſiasverhüllung zurückgeführt.

Ganz anders Schweitzer. Das Dogmatiſche iſt nach ihm das Hiſtoriſche. Das Chaotiſche in den Berichten beweiſt, daß hier die vulkaniſche Natur eines unermeßlichen Selbſtbewußtſeins die Ereigniſſe durcheinander geworfen hat. Hatte Oskar Holtzmann (1903) die Meſſiasidee bei Jeſus im Zuſtande der Ekſtaſe hervorbrechen laſſen, ſo läßt Schweitzer beſtändig

die Poſaune des vom Himmel fallenden Gerichts in den Ohren Jesu ertönen. Seine Ethik ist nur Interimsethik, das Vaterunſer nur Interimsgebet bis zum Eintritt der Kataſtrophe. Die rebelliſche Realität zwingt Jesus ſein ideales Programm umzugeſtalten. Nicht allgemeine Buße, ſondern ſein Tod ſoll jetzt das Ende herbeiführen. Mit Recht hat H. Holtzmann hervorgehoben, daß eine ſolche Blindheit Jeſu gegen alle Bedingungen und Bedürfniſſe einer ihn umgebenden und umdrängenden Wirklichkeit identiſch mit der von modernen Hypotheſen geforderten pathologiſchen Veranlagung Jesu wäre, und Jülicher sagt zutreffend, daß eine ſolche Seelenverfaſſung ein Zutrauen zu dem ſo ſchwer Enttäuſchten auch ſonſt nicht dulden würde. Das Reſultat ist dann, daß dieser Jeſus mit ſeinem eschatologiſchen Fanatismus unſerer Zeit ein Fremdling oder Rätſel iſt, daß er nicht modern iſt. Aber dennoch ſoll er in unſerer Welt etwas ſein, weil eine gewaltige, geiſtige Strömung von ihm ausgegangen iſt und auch unſere Zeit durchflutet. Dieſe Tatſache ſoll unabhängig von hiſtoriſcher Erkenntnis ſein. Nicht der hiſtoriſch erkannte, ſondern nur der in den Menſchen geiſtig auferſtandene Jeſus könne unſerer Zeit etwas ſein und helfen. Nicht der hiſtoriſche Jeſus, ſondern der Geiſt, der von ihm ausgeht, ſei der Weltenüberwinder. Das Ewige der Worte Jeſu beſtehe darin, daß ſie aus einer eschatologiſchen Weltanſchauung herausgeſprochen ſind, für welche die damalige irdiſche Welt ſchon nicht mehr exiſtierte. Sie paſſen daher in jede Welt. Denn ſie machen den, der nicht daran deutelt, geſchickt, in ſeiner Zeit ſchlichte Kraft Jesu zu ſein. „Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weiſen und Unweiſen, wird er ſich offenbaren in dem, was ſie in ſeiner Gemeinſchaft wirken, kämpfen und leiden dürfen, und als ein unausſprechliches Geheimnis werden ſie erleben, wer er iſt . . .“

Was iſt alſo dieſer Weisheit letzter Schluß? Die weltgeſchichtliche Wirkung Jesu iſt nach dieſem extremen Eschatologismus eingehüllt in Formen, die uns ſchlechterdings ungenießbar ſind, welche dem modernen Empfinden widerſprechen. Mit einer Art, welche der Laie eben nur als „fixe Idee“ bezeichnen wird, ſoll Jeſus ſich in den Gedanken verrannt haben, daß, noch ehe der Same jenes Jahres ſtill in der Erde zur Ernte reifen werde, das Reich Gottes in Geſtalt eines Engelheeres vom Himmel hereinbrechen und ihn zum Könige machen werde. Und dieſe Wahnidee ſoll die zeitgeſchichtliche Prägung ſein für ſchöpferiſche, religiöſe Originalität; in Jeſu Bewußtſein ſoll unmittelbar eins geweſen ſein, was ſich für die geſchichtliche Analyſe differenziert hat, theokratiſche und ethiſche Gottesſohnſchaft. Jeſu Meſſiastat bedeutet dann ein Erleben Gottes, aus der Gegenwart in die Zukunft projiziert. Dieſes unmittelbare, ungehemmte Erleben Gottes auf dem Gemütsgrunde kam in ganz beſchränkten, ja falſchen Vorſtellungsformen Jeſu ſelbſt zum Bewußtſein und ſeinen Zeitgenoſſen zur Mitteilung. Daß Jeſus ſo, wie L. von Sybel es ausdrückt, an ſeiner Miſſion ſcheitern mußte, verſchlägt nichts. Eine breite Strömung in der modernen Jeſusforſchung kommt hier der „eschatologiſchen Schule“ entgegen. Hat doch Wellhauſen das Wort geprägt, daß der Eindruck von Jeſu Laufbahn darauf beruhte, daß ſie, kaum begonnen, jäh abgebrochen wurde, und Holtzmann hat dies ſo gewendet, daß der Meſſianis-

mus Jeſu die Gelegenheitsurſache zur Entſtehung einer erſten, chriſtlichen Theologie wurde, die in Jeſu zeitlichem Untergange das zugkräftigſte Anſchauungsmaterial für ihre oberſten Gedanken finden ſollte. Und nicht bloß ſoll die Wirkung Jeſu gerade auf seinem „Scheitern" beruhen, ſondern gar nicht anders möglich ſoll ſie geweſen ſein. Daher auch die Angſtfrage bei einzelnen Modernen nicht ausgeblieben iſt, was geſchehen wäre, wenn Jeſus „geſiegt" hätte, wie das Gottesreich in einem Winkel des römiſch-griechiſchen orbis terrarum ſich geſtaltet hätte.

Es ergibt ſich alſo folgendes Fazit aus dem Streit über Modernität der Jeſusauffaſſung: Als modern gilt es, daß man mit Wrede darauf verzichtet, in den neuteſtamentlichen Quellen auf einen hiſtoriſchen Kern zu ſtoßen, daß wir vielmehr in der älteſten Quelle den nackten Ausdruck von Gemeindeanſchauungen, aber keine wirkliche Anſchauung von einem geſchichtlichen Leben Jesu vor uns haben, daß wir „darauf verzichten, noch irgend einen Fetzen eines echten Jeſuswortes im Texte zu ſuchen oder gar noch einen urſprünglichen Sinn des Echten von dem bei Markus überlieferten Sinn zu unterſcheiden."

Auf dieſer ihrer Spitze kippt die moderne Auffaſſung um. Mit Schweitzer ſagt ſie, daß wir von wenigen Perſönlichkeiten des Altertums ſo viele hiſtoriſche Nachrichten und Reden beſitzen wie von Jeſus. Er ſtehe viel unmittelbarer vor uns als Sokrates, weil er von literariſch unbegabten Chriſten, Sokrates von ſchöpferiſchen Schriftſtellern gezeichnet ſei.

Was iſt dieſen beiden Grundrichtungen gemeinſam, daß Bernouilli in einem Atemzuge beides als modernes Kriterium bezeichnen kann, den Verzicht auf ein geſchichtliches Verſtändnis Jeſu und ein Begreifen des hiſtoriſchen Jeſus als Viſionärs und Ekſtatikers, alſo ein geſchichtliches Verſtändnis aus nicht bloß zeitgeſchichtlichen, ſondern pathologiſchen Elementen? Beides widerſpricht ſich doch kontradiktoriſch und trifft nur in einem Punkte zuſammen, in der radikalen Eliminierung des Übernatürlichen, welches doch unlösbar mit den neuteſtamentlichen Darſtellungen verbunden iſt. Modern iſt alſo die philoſophiſch dogmatiſche Grundvorausſetzung, daß das Wunderbare in den Quellen entweder als Dichtung des Gemeingeiſtes oder als geſchichtliches Delirium Jeſu ſelbſt erklärt und ſo entwertet werden muß. Die Frage, ob das individualiſtiſche Jeſusbild modern iſt, beantwortet ſich alſo folgendermaßen: Soweit Harnack, Troeltſch und andere über die Aufklärung hinausgehen und auf Grund eines den deutſchen Idealismus des 19. Jahrhunderts überwindenden Perſönlichkeitsbegriffes in Jeſus eine tranſcendente Gottesoffenbarung anerkennen, ihn nicht bloß mit dem alten theologiſchen Liberalismus als Offenbarer allgemein menſchlicher, alſo immanenter Vernunftwahrheiten gelten laſſen, iſt dieſe Auffaſſung nicht modern. Daher die Gegnerſchaft der Hartmannſchule.

Etwas anderes iſt die Frage, inwieweit die moderne Leben-Jeſu-Forſchung für das Programm von Harnack und Troeltſch wirklich in Anſpruch genommen werden kann. Man hat darauf hingewieſen, wie z. B. bei Haſe ſeit der erſten Auflage ſeines Lebens Jeſu (1829) bis in die ſiebziger Jahre in den verſchiedenen Auflagen das Übernatürliche in der Perſon Jeſu immer mehr zuſammenſchmilzt, wie ihm immer mehr ferne

Gebirge als weiße Wolken ſich erweiſen. Noch anſchaulicher wird dies, wenn man neuere Vertreter des Individualismus neben Strauß ſtellt. Obwohl dieſer nach Abzug des Wunderbaren in den Quellen nur wenige einfache Linien der Wirklichkeit noch zurückbleiben ſieht, und obwohl er, hierin programmatiſch der nachfolgenden Kritik die Wege weiſend, den Satz aufſtellt, daß die Vorſtellung von der Sündeloſigkeit Jeſu für jede geſchichtliche Darſtellung tötlich ſei, tritt er doch für die Tatſache einer ohne gewaltſame Kriſen in helleniſcher Ungebrochenheit verlaufenden inneren Entwicklung Jeſu ein. Die Narben dieſer Kriſen, meint er, wären ſonſt in einer gewiſſen Härte, Herbe und Düſterkeit lebenslänglich zurückgeblieben. Solche Narben, wie ſie Strauß noch nicht finden konnte, hat nun Jülicher (Kultur der Gegenwart 53) wirklich entdeckt in peſſimiſtiſch düſteren, ja harten Worten Jeſu, in dem unbillig ins Schwarz gezeichneten Bilde der Phariſäer: „Das ſind Narben, die den Krieger bisweilen entſtellen, aber doch nicht ſchänden.“ Frenſſen überſetzt dies ſo: „Seine Natur war nicht ganz frei vom Böſen.“ Er irrte nach Weinel, aber zum Teil gerade aus glühendem und gutem Herzen.

Noch weit verfänglicher als die Art und Weiſe, wie man kritiſcherſeits die Farben menſchlicher Flecken aus den evangeliſchen Berichten zu preſſen ſucht, iſt die programmatiſche Feſtlegung auf den Kanon, daß als hiſtoriſcher Ausgangspunkt zunächſt nur das zu gelten habe, was der von den Quellenberichten dem Helden der Geſchichte bezeugten Verehrung zuwiderläuft. P. W. Schmiedel baute auf dieſen Kanon die „neun Grundſäulen eines wahrhaft wiſſenſchaftlichen Lebens Jeſu“. Nur ſolche Stellen läßt er als Grundſäulen gelten, welche von einem der drei Synoptiker übergangen oder umgeändert ſind, was ohne weiteres als im Intereſſe der höheren Würde Jeſu geſchehen angenommen wird. Zwei Vorausſetzungen ſind mit einer ſolchen Poſition gegeben, welche mit jeder wirklichen Geſchichte unvereinbar ſind. Erſtens die Tendenzkritik, welche eine grundſätzliche Fälſchung in den Quellen annimmt. Wie weit dieſe Auffaſſung führt, hat die Tübinger Schule gezeigt. Zweitens involviert jene Poſition einen Satz, gegen den noch Strauß ſich ſo ſehr wehrte, der aber hier zum Grundſatz erhoben wird, daß nämlich die Kritik überhaupt das Große nivellieren müſſe. Nach dieſem Grundſatze müßte man überall annehmen, daß alles Bedeutende und Sinnreiche, nicht etwa bloß das Wunderbare, ſondern auch das ganz Natürliche, für erſonnen zu gelten habe, daß das Leben eines bedeutenden Mannes erſt von dem Witze ſeiner Volksgenoſſen, in deren Munde er fortlebt, mit einer Maſſe von Pointen, bedeutenden Situationen, ſinnreichen Sprüchen ausgeſtattet wird. Es läuft ein ſolches Verfahren, bewußt oder unbewußt, darauf hinaus, die Bedeutung der Perſönlichkeit, und eben damit die Bedeutung der Tat, der Geſchichte, im geiſtigen Leben zu verkennen, wie es ſeit Spinoza das Beſtreben des alles verſchlingenden, Perſönlichkeit vernichtenden Pantheismus iſt. Philoſophiſch iſt ein ſolches Verfahren nur begründet, wenn das Große, welches rein als Tat einer Perſon erſcheint, in der Zeit und im Volke vorbereitet, wenn das ſcheinbar Unmittelbare in Wirklichkeit vermittelt, das Plötzliche tatſächlich ein Allmähliches war. Philoſophiſch unberechtigt dagegen iſt die Methode der

„Grundſäulen" in Schmiedels Sinn, wenn das Große, welches natürlich auch in den Quellen den Widerſchein der Verehrung erkennen läßt, nicht notwendig auf Rechnung des in Zeiten und Völkern waltenden Allgemeingeiſtes zu ſetzen iſt, wenn dieſes Große und Neue alſo nicht notwendig und immer allmählich entſteht, ſondern wenn es auch in der Geiſterwelt Blitze, neue, überraſchende Schöpfungen gibt, und wenn auch hier das Höchſte oft plötzlich und gewaltig erſcheint, hervorgegangen aus geheimnisvollen, göttlichen Tiefen.

Nicht modern alſo iſt das individualiſtiſche Jeſusbild, ſofern die Vertreter desſelben mit Harnack und Troeltſch nicht müde werden zu betonen, daß es ſich in der Religion um Ideen handelt, welche in all ihren großen Quellpunkten ohne Reflexion und Grübeln, ohne Ableitung und berechenbare Notwendigkeit aus den Tiefen des Lebens hervorbrechen, um eine Wechſelwirkung mit einer überſinnlichen Welt, die in beſtändiger, innerer Bewegung uns trägt und aus den Tiefen unſeres Lebens alle großen Überzeugungen hervorquellen läßt, daß es insbeſondere in der Perſon Jeſu um einen ſchöpferiſchen Durchbruch der tranſcendenten Gottheit ſich handelt. Entgegengeſetzte moderne Elemente gelangen dagegen in der individualiſtiſchen Jeſusforſchung zur Geltung, inſoferne praktiſch, ſoweit es ſich um Einzeltatſachen von intellektuell formulierbarer Art handelt, ein Hereinbrechen einer tranſcendenten Kauſalität nicht gelten gelaſſen wird, ſondern alles an der Perſon Jeſu nach den Geſetzen der immanenten Entwicklung geſchieht und ein Widerſtreben gegen dieſe Geſetze Grund genug iſt, um ein Ereignis auf Rechnung der Gemeindedogmatik zu ſetzen. Modern und mit dem beſchriebenen Religionsbegriff philoſophiſch unvereinbar iſt es deshalb, wenn die ganze Richtung der modernen Theologie mit Troeltſch eine entſchloſſene Durchführung des Geſetzes der Korrelation will, d. h. die reſtloſe Erklärung der Religion und des Chriſtentums aus der Summe der innerweltlichen Entwicklungsfaktoren. Modern iſt es, wenn Harnack und Troeltſch es als ausgemacht hinſtellen, daß vor der hiſtoriſchen Kritik jede einzelne Tatſache unſicher ſei und dadurch der Zuſammenhang des religiöſen Glaubens mit allen einzelnen Tatſachen gelockert werde. Daß dieſer Standpunkt nicht rein hiſtoriſch, ſondern durch philoſophiſche Vorausſetzungen bedingt iſt, beweiſt doch der Umſtand, daß Hiſtoriker wie der Altmeiſter Sybel an der Möglichkeit abſoluten, geſchichtlichen Wiſſens feſthielten. Modern endlich iſt es, wenn P. W. Schmiedel ſagt: „Meinem innerſten, religiöſen Beſitz würde kein Schaden geſchehen, wenn ich mich heute überzeugen müßte, daß Jeſus gar nicht gelebt habe . . . Ja ich könnte eine Klärung der Frage, worauf ſich eigentlich unſer Gottesglaube gründe, davon erwarten, wenn es eines Tages ganz unglaubhaft würde, daß Jeſus gelebt habe." Bernouilli hat mit Recht es als den religiöſen Standpunkt der Modernen umſchrieben, daß ſie die Erlöſung nicht in einer möglichſt reſtloſen Kongruenz der Religioſität mit einer kritiſchen Erkenntnis erblicken, ſondern ſich fragen: „Wie kann ein Perſönlichkeitskultus Früchte bringen, da er doch, auch wenn er hiſtoriſch iſt und ſo vollkommen der verehrte Heros ſein mag, immer nach außen und nicht nach innen führt?"

Unmodern alſo iſt es und eine Aufhebung aller im modernen Leben

vorherrſchenden, philoſophiſchen Vorausſetzungen, wenn die individualiſtiſche Theologie das religiöſe Leben der Gegenwart auf einen geſchichtlichen Jeſus als ſeine Quelle zurückführt, ſtatt jeden Menſchen zur abgeſchloſſenen, ihre religiöſen Bedürfniſſe aus ſich ſelbſt befriedigenden Monade zu machen. Modern dagegen und mit dieſer Prämiſſe unvereinbar iſt es, wenn dieſelbe Theologie einem hiſtoriſchen Skeptizismus huldigt und ſo die Brücken zum hiſtoriſchen Jeſus wieder ſelbſt abbricht. Unmodern iſt es, wenn ſie in Jeſus einen Durchbruchspunkt eines tranſcendenten, abſoluten, freibewußten Geiſteslebens ſieht und darauf die normgebende, religiöſe Bedeutung Jeſu gründet. Modern iſt es, wenn ſie die Perſon Jeſu doch wieder reſtlos unter die hiſtoriſchen Geſetze der Analogie und Korrelation ſtellt. Zwar iſt ſie dabei geneigt, der Inkonſequenz zu entgehen durch die von Leibniz entlehnte Ausrede, es handle ſich bei Jeſus um einen Aufbruch aus dem durch ewigen Akt geſetzten höheren Quellgebiet der menſchlichen Natur. Allein ſchon Keim mußte einräumen, daß eine ſchlechthinige Präſtabilierung mit einem lebendigen Begriff Gottes und der Welt ſtreitet.

So ergibt ſich uns zum Schluß die Alternative: Entweder muß die individualiſtiſche Theologie den chriſtlichen Gottesbegriff aufgeben, oder ſie muß die Möglichkeit gerade des heilsgeſchichtlichen, chriſtlichen Wunders zugeben und dann ihre Leben-Jeſu-Forſchung auf ganz andere Grundlagen ſtellen. Bleibt ſie bei ihrer Nivellierung der chriſtlichen und heidniſchen Offenbarungen beharren und leugnet ſie ſomit die Möglichkeit ſpezifiſch heilsgeſchichtlicher Wunder, dann erfolgt die religiöſe Berührung mit dem Zentrum der Welt nicht in Jeſus von Nazareth, ſondern in jedem Einzelgeiſte. Dann fällt die religiöſe Bedeutung Jeſu dahin, und ein Gott, der ſich nur auf dieſe allgemein menſchliche Weiſe, nicht aber auf ſpezifiſch chriſtliche, heilsgeſchichtliche Weiſe zu offenbaren vermag, iſt der Gott des Monismus.

15. Rudolf Euckens Neuidealismus und das Chriſtentum.

Profeſſor Eucken in Jena, ſeit mehr als einem Menſchenalter der Träger des Idealismus an der Seite Häckels, der Träger des Nobelpreiſes, welcher Philoſophen ſelten zuteil wird, iſt ſeit Wundts Tode wohl die ausgeprägteſte Charaktergeſtalt in der heutigen philoſophiſchen Welt. Wie tief derſelbe in ſeinem Ausgangspunkte in Kant und den Idealismus verſtrickt iſt, wird durch nichts klarer erwieſen als durch ſeine Stellung zum Wahrheitsproblem. Mit Kant leugnet er die Fähigkeit der Vernunft, aus der objektiven Welt das Daſein Gottes zu erſchließen. Der alte Begriff der Wahrheit, ſo meint er, als einer Übereinſtimmung von Erkennen und Wirklichkeit ſei für die nachkantiſche Menſchheit unwiderbringlich dahin. Alle Brücken zwiſchen Seele und Außenwelt ſind ab-

gebrochen. Deshalb müſſe der Aufbau einer neuen Wirklichkeit rein vom Inneren ausgehen. Die Wahrheit iſt ein Streben des Lebens zu ſich ſelbſt, ein Suchen des eigenen Weſens. Wahrheit iſt Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt, ein Sichzuſammenſchließen, Unabhängigwerden und Selbſterhöhen des ſonſt zerſtreuten und gebundenen Lebens. Eucken gibt zu, daß dieſe Auffaſſung Kants das Erkennen zunächſt tief herabſetzt und zu verflüchtigen droht. Allein er ſieht in Kants Philoſophie, welche den Menſchen das Hauptproblem des Lebens nicht mehr in ſeinem Verhalten zur Umgebung, ſondern in dem zu ſich ſelbſt d. h. zu der in ihm gegenwärtigen Geiſteswelt finden lehrt, eine gewaltige Konzentration auf die Innerlichkeit und eine ſichere Befeſtigung in der Innerlichkeit. Die Entdeckung einer geiſtigen Tiefe, ja eines Reiches abſoluter Werte in der Seele des Menſchen bewirke eine weite Erhebung über das Eng- und Kleinmenſchliche. Niemand habe mehr als Kant die Ehrfurcht vor dem, was im Menſchen iſt, geſteigert. Nur Plato ſei an Tiefe und Kraft ihm ebenbürtig. Allein Eucken will über Kant hinaus. Sofern das Kantſche Syſtem das Subjekt völlig von der Außenwelt ablöſt, kennt es nur eine relative Wahrheit, die unwahr wird, ſobald ſie über ihren Sonderkreis hinausreichen will. Auch ſich ſelbſt iſt der Menſch nur Erſcheinung und vermag deshalb nirgends zu letzter Tiefe durchzudringen. Sein ganzes Leben erhält einen Oberflächencharakter und die Wendung zum Subjekt wird zum Verzicht auf alle und jede abſolute Wahrheit. Am deutlichſten iſt dies in der Dogmatik und Chriſtologie von Lipſius, wo durch die Behauptung, daß unſere religiöſen Vorſtellungen, weil auf dem transſubjektiven Gebrauch der Verſtandeskategorien beruhend, nur Symbole der Wirklichkeit ſeien, evident gemacht wird, daß ſie auch völlige Illuſionen ſein können. Eucken will deshalb, daß die Wendung zum Subjekt eine entgegengeſetzte Richtung nimmt als ein Durchdringen zu letzten Tiefen und eine Erhebung in eine Welt abſoluter Wahrheit.

Eucken iſt nun der Meinung, daß dieſe Wendung nicht mit Fichte und Hegel auf dem Wege verſucht werden darf, daß das Denken zur ſchöpferiſchen Werkſtätte der Wirklichkeit gemacht wird, indem aus ſeiner Bewegung nicht bloß die Begriffswelt, ſondern auch die ganze Natur und Geſchichte fließen ſollen. Das kosmiſche und das menſchliche Denken dürfen nach Eucken nicht identifiziert werden. Nicht ein urſprüngliches Denken oder ſchöpferiſches moraliſches Handeln wirkt in uns, ſondern der Halt muß geſucht werden in einem jenſeits aller ſeeliſchen Vermögen liegenden Geiſtesleben; in uns ſteigt dieſes neue Geiſtesleben auf. In unſer zeitliches, ſinnliches Sein ragt die ideale Welt des Geiſtigen und Ewigen herein, welche eine Umwälzung unſeres Lebens bedeutet.

Eucken verwirft nachdrücklich die pantheiſtiſchen Strömungen der Gegenwart, deren vager Gefühlsenthuſiasmus die großen Gegenſätze nur zu verſchleiern, nicht zu überwinden vermöge. Allein andererſeits fordert er, daß der Menſch das Bei ſich ſelbſt der Wirklichkeit als den Kern ſeines eigenen Weſens anerkenne, daß das Allleben im Menſchen ſich erſchließe und weiterbilde. Wir werden wieder ganz an lutheriſche Gedankengänge erinnert, wenn er Gott in dem Sinne als Alles in Allem erklärt, daß er ſelbſt ſagen muß, ſeine Auffaſſung ſtoße mit der land-

läufigen Art der Religion, welche Gott und Welt wie zwei verſchiedene Exiſtenzen zuſammenſtelle, hart zuſammen.

Das Aufſteigen einer neuen Welt bedeutet nach Eucken den Anfang der Religion in ihrer allgemeinen Form. Mit ihr beginnt ein kraftvolles, mutiges Streben zur allſeitigen Durchführung der innerlich erlebten Ideale. Allein eine menſchliche Geiſtigkeit, die das Abſolute nur in jener allgemeinen Form, in Vernunft, Sittlichkeit und Kultur erfaßt, müßte gegenüber den Widerſtänden erſchlaffen. Es bedarf einer zweiten, tieferen Erſchließung der Gottheit, kraft deren wir dieſe unmittelbar im Gegenſatz zur Weltarbeit erfaſſen; es bedarf neben der allgemeinen einer „charakteriſtiſchen Religion", die ſich als Geborgenſein des Menſchen in göttlicher Macht und Gnade kennzeichnet (Wahrheitsgehalt der Religion 320).

Wenn nun Eucken betont, der Fortſchritt der univerſalen zur charakteriſtiſchen Religion bekunde ſich in einer mächtigen Wendung und Aufwärtsbewegung des Geiſteslebens, weil auf dieſer Stufe das göttliche Leben nicht durch Vermittlung der Welt an die Seele herantritt, wie bei der univerſalen Religion, ſondern ſich ihr unmittelbar erſchließt und mitteilt, ſo möchte ich darin nicht notwendig einen Rückfall in den Bannkreis des idealiſtiſchen Pantheismus ſehen. Wörtlich ſagt Eucken von dem Weſen der Religion: „Das abſolute Leben muß nicht bloß mit ſeinen Wirkungen uns berühren, es muß unmittelbar als Urſache in uns aufleuchten, und zugleich unſer eigenes Leben werden . . . Demnach bildet den Kern der Religion, daß der Menſch im innerſten Grunde ſeines Weſens — keineswegs in der ganzen Breite ſeines Daſeins — unter Erhaltung, ja Verſtärkung ſeiner Selbſtändigkeit in das göttliche Sein erhoben wird, ſo daß hier das abſolute Leben unmittelbar ſein eigenes werden kann." (202).

Dieſer Gedankengang klingt vollſtändig an Fichte an, der unter den deutſchen Idealiſten Eucken am nächſten ſteht. Will Eucken nicht wie Fichte den zugrunde liegenden pauliniſchen Gedanken Gal. 2, 20. „Nicht ich lebe, ſondern Chriſtus lebt in mir" ins Natürliche umbiegen, dann haben wir hier einfach den Kern der chriſtlichen Gnadenlehre, welche Eucken allerdings nicht kennt, da er ganz mit Kant und Fichte den Gegenſatz ſinnlich-geiſtig an Stelle des Gegenſatzes natürlich-übernatürlich ſetzt, eine Poſition, welche in letzter Linie abermals auf Luther zurückgeht. Nimmt man aber das, was Eucken von der „charakteriſtiſchen" Religion ſagt, im Sinne der kirchlichen Gnadenlehre, dann treffen ſeine Worte das Grundgeheimnis des menſchlichen Lebens überhaupt.

Nun würden wir aber weit in die Irre gehen, wollten wir Eucken im Sinne der kirchlichen Lehre interpretieren. Er ſelbſt iſt dieſer Interpretation überall entgegen. Wichtig iſt aber für uns, die Linien aufzuzeigen, in welchen ein ſo gearteter moderner Denker von der bisherigen Bewegung des Idealismus abweicht und dieſem Idealismus eine Richtung zu geben ſucht, welche unzweideutig auf die alte chriſtliche Weltauffaſſung zurücklenkt. Dies gilt vor allem von Euckens Stellung zu jener Geſchichtsauffaſſung, welche ihre Spitze ſo ſcharf gegen das Chriſtentum gerichtet hatte. Von allen neueren Philoſophen iſt keiner der durch den deutſchen Idealismus begründeten, einſeitigen Geſchichtsauffaſſung mit

klarerem Blick entgegengetreten als R. Eucken. Nur durch die Bewegung der Geſchichte, ſagt er, können wir des Ewigen, in dem unſer Weſen wurzelt, uns voll bemächtigen. Die ewige Ordnung, in der unſer geiſtiges Weſen nach der Grundauffaſſung alles wahren Idealismus gegründet ſein muß, erſchließt uns ihren Inhalt nur durch Arbeit, Kampf und Erfahrung der Geſchichte hindurch. Dadurch wird die begründende Tatſache zum allerſchwerſten Problem. Dieſer Grundauffaſſung entſprechend wird auch die Rolle der Perſönlichkeit in der Geſchichte, zumal in der Religion, hoch eingeſchätzt. Nirgends iſt die Schranke aller Anhäufung von bloßen Durchſchnittsleiſtungen augenſcheinlicher als in der Religion; nirgends erſcheint das Große mehr als ein unmittelbares Durchbrechen, als eine Offenbarung einer höheren Ordnung. Wohl gehört zu ihm eine geſchichtliche Umgebung, welche die nächſte Art ſeines Wirkens eigentümlich geſtalten hilft. Seine geiſtige Subſtanz aber wird damit nicht ein bloßes Erzeugnis der Zeit; eher ſteht ſie zu dieſer in direktem Gegenſatz und erhebt ſie auf eine ihr ſonſt unerreichbare Höhe. In einer Zeit wilder Parteikämpfe und raffinierter Kultur hat Jeſus eine Welt tiefen Friedens und reiner Kindlichkeit nicht nur verkündet, ſondern in ſich verkörpert. Das Große am Großen waren hier nicht einzelne Lehren, Gefühle und Forderungen; alle derartigen Lebenserſcheinungen mochten auch ſonſt in der Zeit vorhanden ſein; von hier aus angeſehen kann das Große eine bloße Zuſammenſtellung ſcheinen, wie kleinkluger Scharfſinn es als ſolche nachzuweiſen nicht müde wird. Aber wenn es gar nichts anders als eine Zuſammenfaſſung war, wie kam es, daß von dem beſonderen Punkte — denken wir nur an die Anfänge des Chriſtentums — eine ſo gewaltige Bewegung ausging, daß hier alte Ideale zerbrachen und neue entſtanden, daß das bisherige Gleichgewicht des Lebens einer Erſchütterung verfiel und die bisherigen Maße unzulänglich wurden, daß eine gewaltige Sehnſucht und eine ſtürmiſche Unruhe über die Menſchheit kam, die nach Jahrtauſenden noch nicht aufhören will? Das bezeugt doch wohl, daß ſich hier neue Tiefen erſchloſſen, neue Bewegungen in Fluß kamen, ja das Ganze einer höheren Ordnung eine wunderbare Nähe und Vertrautheit und zugleich eine überwältigende Kraft und Eindringlichkeit erhielt. Erkennen wir in dem Großen auf religiöſem Gebiete eine unvergleichliche Einheit, die den ganzen Umkreis des Lebens eigentümlich geſtaltet, ſo kann einer ſolchen Ur- und Grundtatſache alle Schärfe der hiſtoriſchen Kritik nichts rauben; dieſe ſelbſt kann ihr Vermögen überſpannen, wenn ſie die Einheit aus der Vielheit, das Beiſichſelbſtſein aus ſeiner Umgebung, das Schaffen aus ſeinen Bedingungen ableiten möchte, wenn ſie überſieht, daß die einzelnen Stücke des Scheiterhaufens zuſammenleſen noch nicht den Funken des Geiſtes erzeugen heißt, der allein ihn in Flammen zu ſetzen vermag. Alles in ein einziges Kauſalgewebe bringen, das bedeutet mit ſeiner Nivellierung des Daſeins eine Zerſtörung nicht nur der Religion, ſondern aller naturüberlegenen Geiſtigkeit und damit aller echten Geiſteskultur.

In Jeſus tritt uns nach Eucken eine neue Art des Lebens und Seins entgegen, bei der ein einziger Hauptzug, nämlich ein einzigartiges Verhältnis zu Gott, alle Mannigfaltigkeit beherrſcht und geſtaltet. Daß durch

ein bloßes Zuſammenrinnen von Meinungen und Stimmungen der ſpäteren Geſchlechter, etwa als ein Niederſchlag mechaniſch ſich ſummierender Maſſenwirkungen ein ſolcher Typus des Lebens habe entſtehen können, das kann nur behaupten, wer in dem Großen nur eine Anſammlung von Kleinerem ſieht und damit ſeine innere Einheit, ſeine unvergleichliche Eigentümlichkeit, ſein charakteriſtiſches Weſen preisgibt. Iſt alſo ohne irgend welches urſprüngliche Große und irgend welches Schaffen aus Einem Guſſe nicht auszukommen, ſo müßten wir in der Nähe des bisher verehrten, nun aber beſtrittenen Großen eine bis dahin unbekannte Größe annehmen, einen verborgenen Stern, der auf jenes andere ſein Licht zurückgeſtrahlt hätte. Wäre dies nicht ein noch größeres Rätſel als das, zu deſſen Löſung es dienen ſoll?

Wird aber in einer anderen Wendung des Zweifels nicht die Zuverläſſigkeit der Berichte beſtritten, ſondern dieſes, daß ſie uns etwas ſchlechthin Urſprüngliches erſehen laſſen; wird behauptet, daß die Gedankenwelt Jeſu kaum irgend etwas völlig Neues, Überraſchendes, Frappierendes enthalte, was nicht die Forſchung immer mehr als übereinſtimmend mit gleichzeitigen oder unmittelbar vorangehenden griechiſchen und jüdiſchen Denkern entdecke, ſo iſt damit das höhere Problem aufgerollt, wie ſich überhaupt auf geiſtigem Boden große Leiſtungen oder vielmehr Schöpfungen zu ihrer Umgebung verhalten. Die Beantwortung dieſer Frage hängt weit weniger an der Beobachtung von Punkt zu Punkt als an der prinzipiellen Faſſung des Geiſteslebens. Wer ihm keine Selbſtändigkeit zuerkennt und es zugleich den ſonſtigen Verkettungen des Geſchehens einordnet, der wird auch in jenen großen Leiſtungen nichts weſentlich anderes ſehen als ein Mehr des Durchſchnitts und Alltags; daß jene Preisgebung der Selbſtändigkeit einen Verzicht auf alle der menſchlichen Meinung überlegene Wahrheit enthält und daß ſie den Menſchen einem zerſtörenden Relativismus preisgibt, iſt uns klar geworden. Wer aber jene Selbſtändigkeit anerkennt und wem ſich zugleich das Auge für das Eigentümliche des Großen ſchärft, der kann über ſeinen weiten Abſtand von allem Durchſchnitt der Umgebung nicht im mindeſten zweifelhaft ſein. Denn es vollzieht eine völlige Umkehrung des gewöhnlichen Standes. Was dort eine bloße Zutat zu einem andersartigen Geſchehen bildet, das wird hier als ein völliger Selbſtzweck ergriffen und behandelt. Was dort in trüber Vermengung mit anderem und fremdartigem blieb, das gelangt hier zur klaren und kräftigen Ausſprache ſeiner Natur. Was dort über den Punkt der Erſcheinung nicht hinauswirkte, das kann hier ins Unermeßliche bewegen und geſtalten, das kann, in den Mittelpunkt geſtellt, das Ganze der Gedankenwelt verwandeln und das Leben zu neuer Höhe erheben. Wenn nun kühle Beobachter kommen und mit emſigem Fleiße aufſpüren, daß für die einzelnen Gedanken ſich oft, ja meiſt, Anklänge, ja Übereinſtimmungen bei Früheren nachweiſen laſſen, ſtellt das nicht bei der ſcheinbaren Annäherung die Überlegenheit des Großen erſt recht in volles Licht, die ihm eigentümliche Syntheſe, den unvergleichlichen Charakter, den es dem Ganzen verleiht und womit es auch aus den einzelnen Punkten Größeres macht, die bewegende Triebkraft, die den ganzen Umkreis aus träger Ruhe in Fluß bringt? Was aber für alle Gebiete geiſtigen Schaffens,

das gilt in ganz beſonderem Maße für die Religion. Denn wo immer ſie in dem echten und ſtrengen Sinne genommen wird, den ſie fordern muß, da befindet ſie ſich in weiteſtem Abſtand, ja in ſchroffem Widerſpruch zum Durchſchnittsleben. Für dieſes Leben iſt ihre unſichtbare Welt eine ferne und mühſam erſchloſſene. So iſt es etwas Gewaltiges und Wunderbares, wenn es gelang, dieſe Umkehrung zu vollziehen und die unſichtbare Welt dem Menſchen glaubwürdig, überzeugend, ja zwingend zu machen, ihr jene überwältigende Einfalt und Nähe zu geben, daß der Menſch für ſie zu leben und zu ſterben vermag. Solche Wandlung hat ſich immer in einzelnen Perſönlichkeiten vollzogen. Daß in dieſer Weiſe Jeſus gewirkt hat, daß er das Unmögliche möglich, wirklich, notwendig machte, das ſteht außer Zweifel.

Hierin möchte ich geradezu die wichtigſte Miſſion der Euckenſchen Gedankenwelt für unſere Zeit ſehen, eine Miſſion, deren letzte Ziele ſchon ſichtbar waren, lange bevor in der Revolution die verborgenen Tendenzen der Zeit zu ſo gewaltigem Durchbruch kamen. In einer Zeit, welche es ſeit Jahrzehnten als ihr Schibboleth verkündet, daß in ihr zum Nutzen und Schaden der Menſchheit die Philoſophie entthront ſei, daß Papyri und Oſtraka das Licht von Oſten bringen und daß ein einziger Inſchriftenfund aus der Zeit des Auguſtus nach der Meinung von Mommſen und Wilamowitz den Glauben und die Geiſtesarbeit von Jahrtauſenden umſtürze, zeigt ſich uns die Philoſophie als Hintergrund der weltbewegenden, religiöſen Frage. Windelband hat beredt darauf hingewieſen, daß das geſamte Leben der neueſten Zeit eine völlig veränderte Struktur durch die ſoziale Bewegung erhalten hat. Hegels Wort ſei zur Wahrheit geworden: Die Maſſen avancieren! Niemals war der Boden der Überzeugungen, auf denen ſich alle Gemeinſchaft aufbauen ſoll, ſo tief unterwühlt. Der Typus des induſtriellen Daſeins habe ſich auf alle Sphären äußerer und innerer Betätigung ausgebreitet. Wie die Fabrik das Handwerk und der Großhandel den Kaufmann erdrückt, ſo ſei ſelbſt die Wiſſenſchaft auf die Signatur der Maſſenarbeit eingeſtellt. Mit der Nivellierung aller hiſtoriſchen Unterſchiede und der unerhörten Uniformierung des Daſeins, ſo ſagt Windelband mit Recht, entſteht die Gefahr, daß wir das Höchſte einbüßen, was eigentlich erſt Kultur und Geſchichte ausmacht, Perſönlichkeitsleben.

Das Gefühl dieſer Gefahr geht in der Tiefe durch das ganze geiſtige Leben der letzten Jahrzehnte hindurch und bricht von Zeit zu Zeit mit leidenſchaftlicher Energie hervor. Was hier Windelband mit Recht als ſchärfſte Signatur des modernen Lebens bezeichnet, iſt nicht eine Ausgeburt des Lebens ſelbſt, wie ſchon ein Vergleich des fröhlichen Glaubens an unbegrenzte Zukunftsmöglichkeiten der Ökonomie mit moderner Kulturüberſättigung zeigt. Dieſe radikale Wendung des modernen Lebens iſt in ihrem innerſten Motiv ein philoſophiſcher Gedanke, der wie ein Sturm die Wogen peitſcht und vielleicht erſt nach Jahrhunderten an den Felſen der Wirklichkeit zerſchellen wird.

Was bisher gegen den aus Hegels Grab gewachſenen Schatten des ſozialiſtiſchen Ideals aus der Tiefe des modernen Lebens ſelbſt heraus ſich geregt hat an heißem Bedürfnis nach innerem Eigenleben, in hef-

tiger Oppoſition gegen das Maſſendaſein, gegen die Erdrückung durch die Maſſe, das findet Windelband mit Recht unzulänglich: ein müdes, verſcheuchtes, in ſich ſelber wühlendes Dekadententum auf dem Gebiete der Kunſt, das ſich erſt allmählich mit dem Lebensblute der ringenden Zeit färbte und dann zur frohen Bejahung der Wirklichkeit, zum übermütigen Spiel der Selbſtgeſtaltung wurde. Dieſes Äſthetentum ſei fortgeſchritten bis zur Willkür und zum Trotz des Eigenſinns, der nur zeigen wollte: So bin ich, ich bin anders als die anderen, ich gebe die Welt, wie ich ſie erlebe, wie ich ſie ſehe, wie ich ſie fühle. Bis zum wertloſen Spiel gleichgültiger Singularität habe ſich dieſer Impreſſionalismus in redender und bildender Kunſt entfaltet.

Aber auch in jener modernen Erſcheinung, in welcher am meiſten gigantiſch das Ringen des Individuums gegen den Druck des Maſſenlebens verkörpert und die heiße Leidenſchaft des Individualwillens zum Leben hervorgebrochen war, in Friedrich Nietzſche, kann Windelband mit Recht die Löſung des modernen Lebensproblems nicht finden. Mit Recht kann er in der ganzen, wuchtigen Darſtellung des Perſonalismus bei Nietzſche durch alle tanzende Fröhlichkeit der Lebensbejahung hindurch nur den erſchütternden Notſchrei des Individuums hören, das es ſelber bleiben, das von der Maſſe nicht erdrückt werden will. In dem gegenwärtigen Zeitgedränge, inmitten der gewaltigen Umwälzung aller Lebensverhältniſſe, worin die Subſtanz unſerer Wertungen in Fluß geraten iſt, fordert er von der Philoſophie eine Beſinnung auf die bleibenden Werte einer höheren geiſtigen Wirklichkeit. „Aus ſolchen Bedürfniſſen heraus haben wir uns in Deutſchland zu den großen Syſtemen des Idealismus zurückgefunden, welche den Glauben an das geiſtige Grundweſen aller Wirklichkeit verkündet haben. Wir ſchätzen an dieſen großen Syſtemen nicht mehr die vergängliche Form ihrer logiſchen Konſtruktion und nicht mehr die abſtrakten Formeln ihrer Metaphyſik. Aber wir haben wieder Verſtändnis gewonnen für die überzeugungsvolle Energie, mit der ſie, und vor allem Hegel, aus der Geſamtheit der hiſtoriſchen Entwicklung den bleibenden Beſtand der Kulturwerte herausgearbeitet und ihre überempiriſche Geltung zum Bewußtſein gebracht haben."

Allein auch nicht dieſe eklektiſche Rückkehr zu den Syſtemen des deutſchen Idealismus kann zum Heile führen; denn die Wege dieſes Idealismus, mit einer beiſpielloſen Energie zu Ende gedacht, haben zur modernen Lebensgeſtaltung geführt, aus der man den Ausweg ſucht. Gerade dieſer Idealismus, ſtatt zur erſehnten Einheit des Wirklichen, zur Quelle aller Harmonie zu führen, hat bei einem unerträglich ſchrillen Dualismus geendet, indem er Intellektualismus und Voluntarismus als unverſöhnliche Mächte neben einander ſtellte und entweder, in ſeichtem Optimismus alle Tiefen des Lebens überſpringend, das Allgemeine und Begriffliche allein als Kern der Welt geltend machte, oder in radikalem Peſſimismus Kultur und Daſein verneinte. Auch die in großem Stile unternommene Hartmannſche Syntheſe zwiſchen den beiden Extremen des Idealismus muß als mißlungen gelten. Während in der theiſtiſchen Auffaſſung im Weltgrunde die beiden gewaltigen Grundkräfte des Geiſtes, Denken und Wollen, ſich in unlösbarer Einheit verſchlingen; während

hier der göttliche Weltplan der reine Ausdruck des heiligſten, göttlichen Willens iſt, ſind auch im konkret moniſtiſchen Weltgrund dieſe beiden Grundkräfte unverſöhnlich auseinandergeriſſen, wenn auch im Gegenſatz zum abſtrakten Monismus hier nicht die eine oder andere von beiden glattweg geſtrichen wird. Die göttliche Intelligenz iſt bei der Schöpfung der Welt auch nach der Auffaſſung des konkreten Monismus nicht beteiligt geweſen, ſondern nur der blinde, von keinem Lichtſtrahl erhellte Wille. Indem er das Gegenteil ſeines Wollens, die Unſeligkeit, erreichte, gibt er erſt dem Denken, der Idee, Anlaß zur Entfaltung. Allein Aufgabe der Idee iſt es, ſich gegen den Willen zu kehren und ſeine unſelige Schöpfung aufzuheben. Gerade die vermeintliche Syntheſe im konkreten Monismus iſt es alſo, welche die Welt vom kraſſeſten Dualismus ausgehen läßt, die ſie dann in der Entwicklung durch den tiefſten Zwiſt bis auf die Grundfeſten ihrer Exiſtenz hinein ſpaltet und die erſt im Endziele die Einheit des Seins gewinnen kann — in der Weltvernichtung als höchſter Tat der geſammelten und geſteigerten Weltvernunft. Was nützt es dem Menſchen, wenn er in ſeinen Kämpfen und ſeinem Ringen einen Gott in ſeinem Inneren empfindet, der ſich ſelbſt nicht helfen kann und ſelbſt nach Erlöſung ſchreit?

So koſtbare, neue Gedanken deshalb Windelbands Wertlehre für eine Reform der modernen Weltanſchauung beibringt, ſo iſt doch ein prinzipieller Fortſchritt erſt möglich, wo hinter den bezeichneten Dualismus des deutſchen Idealismus zurückgegangen wird. Dies iſt bei Eucken der Fall. Er verwirft den einſeitigen Ausgangspunkt von einer der Hauptſeiten unſeres Geiſteslebens, Wollen oder Denken. Er verwirft die in engerem Sinne idealiſtiſche Metaphyſik, die bloße Begriffsſpekulation eines freiſchwebenden Denkens über die vorgefundene Welt. Er will eine Metaphyſik, welche nicht aus dem bloßen Denken, ſondern aus dem ganzen Leben hervorgeht, welche nicht ein Gewebe von Begriffen über die Wirklichkeit ſtülpt, ſondern die Wirklichkeit in ihrer vollen Tiefe für uns zu beleben ſucht. Er iſt ſich bewußt, daß er damit die Wege der großen Kantianer gründlich verläßt. Nur mit Fichte hat er etwas gemein, aber lediglich den Ausgangspunkt: „Nicht weit können wir mit dem gewaltigen Stürmer gehen. Um ſo entſchiedener müſſen wir ausſprechen, daß ſein Ausgangspunkt, ſein Grundgedanke eines urſprünglichen und wertſchaffenden Lebensprozeſſes im Menſchen auch uns als das Fundament nicht nur aller ausgeprägten Philoſophie, ſondern aller künftigen Vernunftarbeit gilt."

Ja wenn das Charakteriſtikum von Euckens neuer Lebensanſchauung darin beſteht, daß, wie Otto Braun mit Recht behauptet, ſeine Begriffe überall aus der Wirklichkeit herauswachſen, daß ſie an tatſächliche Daten der Erfahrung anknüpfen und ihre Richtigkeit erſt dadurch erweiſen müſſen, daß ſie Andeutungen der Erfahrung auf ihr wahres Weſen bringen und zuſammenfaſſen, ſo liegt hierin ein Zug tiefer Verwandtſchaft mit Ariſtoteles. Das iſt der eigentlich gegenſätzliche Ausgangspunkt Euckens gegenüber dem deutſchen Idealismus. Die Betrachtung des Lebens zeigt Eucken überall die Entwicklung des Individuums zum Mikrokosmos, deſſen Streben, das ganze All in eigentümlicher Weiſe mitzuerleben, den Proteſt namentlich der ſittlichen Perſönlichkeit gegen die Verwandlung des Daſeins in

einen einzigen Geſamtprozeß. Den Fortſchritt der Menſchheit ſieht er, wie die Darlegung ſeiner Geſchichtsbetrachtung uns oben ergeben hat, an die ſchaffenden Perſönlichkeiten geknüpft. Das Größte der ſchaffenden Perſönlichkeit liegt ihm nicht an äußeren Werken, ſondern im inneren Schaffen eines ausgeprägten Lebensganzen. Vor allen anderen Werken ſteht als die entſcheidende Tatſache das Werk des Perſönlichſeins ſelber. Eine ſolche Stellung könnten die Perſönlichkeiten nicht in der Entwicklung einnehmen, wenn ihnen nicht eine Weltordnung entſpräche, wenn nicht hinter dem Denkprozeſſe ein All des Perſönlichſeins aufſtiege, ein Einheitspunkt jenſeits und über dem kosmiſchen Prozeſſe, wenn nur der Prozeß Realität hätte und nicht auch ſein Ertrag eine konzentrierte Art der metaphyſiſchen Exiſtenz behielte.

Erreicht ſo Eucken in klaren Gedankengängen gegenüber dem Pantheismus der bisherigen Philoſophie eine ungeheure Annäherung an das Chriſtentum, indem er den Perſönlichkeitsbegriff, der im modernen Leben nach ſeinem Rechte ruft, bis zum Weltgrunde ſelbſt ausdehnt, ſo ſteigert ſich dieſe Annäherung noch in der Art, wie er die dem Fluß überlegene Einheit ſucht, ohne welche das Wirken der Menſchheit, welches eine gewaltige Verzweigung erfahren hat, auseinanderfallen würde. Die Welt, ſo ſagt er, kann auf ihre Tiefe nur geführt werden durch die Tat, aber nicht im Fichteſchen Sinn eines abſoluten, die Welt produzierenden Ich, ſondern „es kommt darauf an, etwas, was in uns ſteckt, zu voller Selbſtändigkeit zu erwecken“, „die Zuſammenhänge, welche vom Grunde her ſchon wirken, deutlicher herauszuarbeiten, ſie als Geſamtmacht zur Geltung zu bringen“, „damit die Wahrheit der Welt auch unſere Wahrheit werde“. Die Wendung nun, in der Eucken am meiſten der chriſtlichen Weltanſchauung ſich annähert und vom bisherigen Idealismus ſich entfernt, iſt der Gedanke, den mit Recht Braun als Charakteriſtikum aus Euckens Syſtem herausliest, daß der Menſch nicht in eine geſchloſſene Welt geſtellt iſt, ſondern daß er berufen iſt, am innerſten Beſtand der Welt, an ihrem Kern und Weſen, die im Geiſtigen liegen, mitzuarbeiten. Die wahre Wirklichkeit ſoll erſt durch den Menſchen und ſeine Freiheit vollendet werden. Eine prinzipielle Umwandlung iſt zu vollziehen, ein neuer Daſeinsraum herzuſtellen; die Welt läßt ſich nicht mit einem Schlage auf neuen Boden ſetzen, ſondern es gilt, in unendlicher Tätigkeit alles Sein hinüberzuziehen, das Falſche abzuſtreifen, das Wahre weiter zu entwickeln, neue Zuſammenhänge nach Auflöſung der alten zu gewinnen, Sinnloſes in Sinnvolles zu verwandeln. Nicht von Haus aus gehören wir einer Welt von Vernunft an, die nur in Anſchauung und Genuß zu verwandeln wäre, ſondern dazu bedarf es einer Umwälzung des Lebens. Uns umfängt eine Welt von ſtarrer Natur und matter Geiſtigkeit, eine Welt, die zugleich von menſchlichem Scheinweſen durchſetzt iſt. Eine Aktivität ohne Befreiung von der gegebenen Welt iſt ein Unding. Erreichbar iſt eine ſolche nur aus der lebendigen Gegenwart einer Welt der Selbſttätigkeit. Wie aber ſollte der Menſch die letztere ſich aneignen, ohne ihr Leben in ſein eigenes zu verwandeln? Dieſe geiſtige Welt iſt nur in keimhaften Anfängen beim Menſchen zu gewahren. Dieſe Anſätze des Geiſtigen müſſen als Hereinragen einer ganzen, neuen Welt des Geiſteslebens in

den innerſten Kern des Menſchenweſens gedeutet werden. Dieſe Welt muß unabhängig vom Menſchen eine wahrhafte Form des Seins haben. Die Gegenwart dieſes höheren Lebens, das nach Eucken Perſonalleben vom Grunde der Welt aus ſein muß, bringt uns die Schattenhaftigkeit und Unerträglichkeit des gewöhnlichen Lebens zum Bewußtſein.

Alſo nicht in der Wendung zum Perſönlichen liegt der chriſtliche Zug in Euckens Lebensanſchauung: die hat auch Nietzſche. Aber auch nicht darin, daß er gegenüber Nietzſche, welcher in dem phantaſtiſchen Gedanken einer ewigen Wiederkunft des Gleichen das Verlangen des Individuums nach Zugehörigkeit zum ewigen Urbeſtande der Welt ſtillen will, betont, es ſei keine Wendung zur Perſönlichkeit möglich, bevor nicht dieſer vom All her eine ſichere Grundlage gegeben iſt, bevor nicht in einer Univerſalperſönlichkeit das geiſtige Selbſtleben, die Selbſtändigkeit einer Perſonalwelt jenſeits aller bloßen Kraftentwicklung ſicher geſtellt iſt. Ja nicht einmal die Gewalt, mit der er das Hinauswachſen des Menſchen über die Natur feſtſtellt, die Zartheit, mit der er zeigt, daß in unſerer Seele eine neue Art des Lebens gegenüber der bloßen Natur aufſteigt, iſt der ſpezifiſch chriſtliche Zug an Eucken, ſondern die Energie, mit der er betont, daß die Erſcheinungswelt, welche durch Kants Kopernikustat zur Domäne der Menſchheit geworden war, nicht das wahre Leben und die erſte Wirklichkeit iſt, ſondern daß das Leben umgeſtürzt werden muß, wenn die höhere, geiſtige Wirklichkeit ſich ihm enthüllen ſoll. Während Schelling in Natur und Geſchichte die unmittelbare Werkſtätte des göttlichen Künſtlergeiſtes ſieht; während bei Hegel die Sonne der Weltvernunft ohne unſer Zutun durch die Selbſtbewegung des Begriffes die Menſchheit zur Höhe führt; ja während ſelbſt bei Schopenhauer intereſſeloſes Schauen und Denken vom Elende des Daſeins befreit; während hier allüberall nur von einer äſthetiſchen Weltanſchauung die Rede iſt, baut Eucken die Weltanſchauung auf die ſittliche Tat und trifft ſo mit dem Grundſatze des Evangeliums zuſammen, daß das ewige Leben nur durch Entſagung des Diesſeitslebens, durch eine heroiſche Tat gewonnen werden kann, daß Religion nicht eine freundliche Umſäumung des diesſeitigen Daſeins iſt im Sinne der helleniſtiſchen Lebensauffaſſung.

Gewiß iſt noch weit von dieſem Standpunkte bis zum chriſtlichen Offenbarungs- und Gnadenbegriffe. Allein der Weg zur Wertſchätzung der geſchichtlichen Perſönlichkeit Jeſu iſt damit geöffnet, und wir haben den erſten modernen Philoſophen vor uns, der wahre Herzensſympathie mit Jeſus gewinnen kann.

Nicht die Theologen, ſondern Eucken hat in unſerer gebildeten Welt jene Auffaſſung zerſtört, welche, nach v. Gerdtells treffendem Wort, ſchon durch die Sentimentalität der klaſſiſchen italieniſchen Chriſtusmaler in der Kulturmenſchheit vorbereitet, durch Schopenhauer und Richard Wagner in das Zeitbewußtſein eingebürgert, Nietzſches Antichriſtentum ermöglicht hat. Er iſt nicht müde geworden, darauf hinzuweiſen, daß Jeſus und Buddha himmelweit verſchiedene Welten bedeuten, daß das jugendfriſche Empfinden, hilfsbereite Tun, weltdurchdringende Lieben, der unerſchütterliche Kampfesmut Jeſu der ermüdeten Menſchheit neuen Lebensdrang

eingeflößt, einer greisenhaften Kultur eine Welt voll neuer, frischer Aufgaben entgegengehalten hat: „Die geistige Wirklichkeit, der Lebenstypus, der in ihm durchgebrochen ist und uns von ihm aus in mächtiger, geschichtlicher Verkörperung umfängt, wird nicht zu überschreiten sein. Was immer die Neuzeit an Abweichungen und vermeintlichen Überwindungen gebracht hat, ist in Wahrheit ein Zurückbleiben hinter ihm. Immer noch ist das Christentum uns eine große Aufgabe, eine Höhe, die wir erst zu erklimmen haben." Eucken versäumt auch nicht, den inneren Berührungspunkt seiner Philosophie mit Jesus zu markieren: „Niemals in der Geschichte ist die Menschheit zu einer größeren Umwälzung aufgerufen als hier, wo nicht dieses oder jenes in den Verhältnissen, sondern das Ganze des menschlichen Lebens erneuert werden soll." „Ein menschliches Dasein schlichtester und einfachster Art, in einem abgelegenen Winkel der Welt verlaufend, wenig beachtet von den Zeitgenossen, nach kurzer Blüte brutal vernichtet. Und doch hat dieses Leben kraft des Geistes, der es erfüllte, die Maße des menschlichen Seins bis zum Grunde verwandelt; es hat, was bisher volles Glück zu bringen schien, unzulänglich gemacht, es hat aller bloß natürlichen Kultur eine Schranke gesetzt, es hat nicht nur alle Hingebung an den bloßen Lebensgenuß zur Frivolität gestempelt, es hat den ganzen bisherigen Lebenskreis des Menschen zur bloßen ‚Welt' erniedrigt. Solche Schätzung hält uns fest und will nicht von uns weichen, auch wenn wir alle Dogmen und Gebräuche der Kirche als menschliche Einrichtungen durchschaut haben. So übt jenes Leben immerfort ein Gericht über die Welt."

Allerdings hat Eucken, durch die liberale Theologie verleitet, den urchristlichen Offenbarungsbegriff abgelehnt und Jesus nur als größten Klassiker edelster Mystik gelten gelassen. Allein es kann sich für die christliche Theologie nicht darum handeln, aus Euckens Religionsphilosophie das zureichende Maß christlicher Dogmatik zu schöpfen, sondern mit Hilfe seiner neuen Gedankengänge sich von jenen Einflüssen des deutschen Idealismus zu befreien, welche zur Krisis des Christentums in der gebildeten Welt geführt haben. Speziell dem katholischen Theologen werden die Verbindungslinien dieser Gedankengänge mit Thomas von Aquin, welche weit zahlreicher sind, als Eucken zugibt, schätzbare Dienste leisten.

Das gilt speziell von demjenigen Begriffe, welcher Eucken aus seinem modernen Gedankenkreise heraus die meisten Schwierigkeiten bereitet, dem der Persönlichkeit Gottes. Thomas sagt in der theologischen Summa I, 29, 3 in corp.: „Persönlichkeit bezeichnet das, was das Vollkommenste in der ganzen Natur ist, nämlich die selbständige Existenz eines vernünftigen Wesens. Es geziemt sich, daß dieser Begriff Person von Gott ausgesagt wird, aber nicht in der nämlichen Weise, wie er von den Geschöpfen ausgesagt wird, sondern auf eine vorzüglichere Weise (excellentiori modo)." Durch diese Einschränkung begegnet Thomas den Einwänden, welche im 19. Jahrhundert die Philosophie von Fichte bis Hartmann mit solchem Nachdruck gegen die Persönlichkeit Gottes erhoben hat. Auch Eucken schwebt immer der Gedanke vor, als sei ein gewisser Anthropomorphismus von den Begriffen der Persönlichkeit und des Be-

wußtſeins untrennbar. So führt er in ſeiner Schrift „Geiſtige Strömungen der Gegenwart“ (1920) aus, in der Religion ſei die Idee der Perſönlichkeit zu Gunſten eines unperſönlichen Geiſteslebens oft bekämpft worden, weil mit jener das natürliche Ich des Menſchen ſtarr feſtgelegt und zugleich das höchſte Weſen zu menſchenartig gefaßt ſchien. Die Wendung zu einem unperſönlichen Sein mit der Forderung einer völligen Auflöſung des Einzelnen in dem Ozean der Unendlichkeit dünkte demgegenüber eine größere, reinere, edlere Denkart. So die pantheiſtiſche Spekulation und die Myſtik, ſo die Höhe der indiſchen Religionen, ſo Spinoza mit ſeinem Worte, daß, wer Gott wahrhaft liebt, nicht verlangen könne, daß Gott ihn wieder liebe. Solche Denkweiſe, bemerkt Eucken weiter, hat ihr Recht in der Abweiſung der kleinmenſchlichen Daſeinsform. Aber in ihrer Behauptung, dem Verſinken in den Abgrund der Ewigkeit, kann den letzten Abſchluß nur finden, wer dem Geiſtesleben keine neue, ſelbſtändige Wirklichkeit zuerkennt, wem es nur eine Befreiung von den Wirren und Mühen der menſchlichen Exiſtenz, von der Unruhe und Flucht der Zeit, von der Enge und Starrheit des kleinen Ich bedeutet, nicht einen Aufſtieg und Gewinn eines neuen Lebens. Das Nein anerkennen kann nur eine kontemplative und paſſive Lebensführung, eine weichere, mattere und ſchlaffere Denkart. Wo immer das Geiſtesleben mehr Kraft und Zuverſicht aufbringt, da wird es das ſcheinbar Unmögliche wagen und dem Nein ein Ja entgegenſetzen, da wird es die Bahnen betreten, welche die Idee der Perſönlichkeit weiſt. Es wird aber dies Streben ſtets von der Gefahr eines Zurückſinkens in die natürliche Lebensform begleitet ſein. In der Tat pflegt bei den Religionen eine höhere und eine niedere Art durcheinander zu laufen, dort das Aufſtreben zu einer neuen Welt, einem neuen Leben und auch einem neuen Gedankenreiche, für welches das menſchliche Daſein nicht mehr als Symbole liefert; hier dagegen die Neigung, innerhalb des gegebenen Daſeins möglichſt gut auszukommen, die neue Welt eine bloße Wiederholung der alten, die höchſten Begriffe menſchenartig geſtaltet, in dem allen weit mehr eine Feſtlegung des kleinen Menſchen als ein Aufklimmen zu neuen Höhen. Als Abweiſung dieſer Art mit ihrer Verdunklung des notwendigen Nein iſt der Widerſtand gegen das Perſönlichſein in gutem Recht und gewiß dem Ganzen die weltgeſchichtliche Bewegung unentbehrlich. Er geht aber ins Unrecht, wenn er mit der niederen Art auch die höhere verwirft und damit alle Hoffnung eines ſelbſtändigen Aufbaues des Geiſteslebens aufgibt. An dem Gewinn eines ſolchen Aufbaues liegt ſchließlich auch alle Hoffnung einer gründlichen Überwindung des niederen Lebenstriebes. Denn letzthin iſt einer Bejahung nur eine Bejahung gewachſen. Alle Stärke der Verneinung, alles Verſchwimmenwollen in die Unendlichkeit wird die Selbſtſucht nicht ſo gründlich brechen als die Bildung eines neuen geiſtigen Selbſt mit großen und zwingenden Zielen. So ſteht hier in Frage, ob das Verlangen nach einer Lebensbejahung ſich der bloßen Natur entwinden und der Stufe des Geiſtes zuführen läßt oder nicht. Beim Nein iſt alle Mühe der Lebensarbeit verloren (398 f).

Einen neuen Geſichtspunkt gewinnt Eucken der Frage ab, indem er auf die Geſchichte des Begriffes Perſönlichkeit eingeht, wobei er letzteren

deutſchen Namen auf Eckhart zurückführt. Das ältere Denken hat Intelligenz, Leibniz Selbſtbewußtſein zum Merkmale der Perſönlichkeit gemacht, Kant habe nach mannigfacher Vorbereitung die ethiſche Bedeutung des Begriffes durchgeſetzt. Perſönlichkeit, ſo führt Eucken aus, iſt einer der Hauptpunkte, welche die neue Denkweiſe zu greifbarem Ausdruck bringen. Sie wächſt bei Kant weit über die bloße Intelligenz hinaus. In ihr erſcheint eine weſentlich höhere, in Freiheit gegründete Ordnung. Perſönlichkeit bedeutet für Kant die Freiheit und Unabhängigkeit vom Mechanismus der Natur, das, was den Menſchen über ſich ſelbſt als einen Teil der Sinnenwelt erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verſtand denken kann und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empiriſch beſtimmbare Daſein des Menſchen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter ſich hat. Als Perſonen ſind Vernunftweſen Zwecke an ſich und dürfen nie als Mittel gebraucht werden. Schelling und der jüngere Fichte hätten, ſo meint Eucken, dieſe ethiſche Faſſung des Perſönlichkeitsbegriffs nach der metaphyſiſchen Seite weiterzubilden verſucht (351 ff). Was nun ſpeziell die Anwendung des Begriffs auf die Gottheit betrifft, ſo habe Auguſtin eine menſchlich perſönliche Faſſung auf der Grundlage einer myſtiſch-ſpekulativen aufgetragen, Gott zugleich als Perſönlichkeit und als abſolutes Sein erklärt. Die mattere Denkweiſe des Mittelalters habe in dem Nebeneinander beider Faſſungen keinen Widerſpruch geſehen. Die Neuzeit dagegen habe energiſch die Geiſter beim Gottesbegriff geſchieden. Was immer dem Zuge der Immanenz folgt und beim Gottesbegriff vornehmlich Univerſalität ſucht, das bekämpft die perſönliche Faſſung der Gottesidee als einen unerträglichen Anthropomorphismus. Der Widerſpruch gegen den Pantheismus dagegen ſtützt ſich in ſeinem Verlangen nach einem lebendigen göttlichen Sein auf die Idee der Perſönlichkeit und gibt dem Worte einen beſonderen Nachdruck. Von Jakobis Geſpräch mit Leſſing über Spinoza zieht ſich der Streit durch das 19. Jahrhundert. Wo immer der Lebensprozeß ſich vorwiegend künſtleriſch und intellektuell geſtaltet, da wird leicht der Begriff der Perſönlichkeit zu eng und zu klein, um das Ganze der Wirklichkeit zu beherrſchen. Wo dagegen der ethiſche Zug die Führung hat, da möchte man den Begriff nicht miſſen, und da ſtrebt man nach einer Faſſung, die auch die Gottesidee zu umſpannen vermag (Lotze und Ritſchl). (1353 ff).

Wer in dieſen und ähnlichen Gedankenreihen Euckens die vorſichtig abwägende Art betrachtet, wird den Eindruck haben, daß der Verfaſſer im Sinne deſſen, was er die „matte Denkart“ des Mittelalters nennt, in der Frage der Perſönlichkeit Gottes nur eine Art und Weiſe philoſophiſcher Betrachtung ſehe. Allein trotzdem dringt Eucken mit wachſender Klarheit dazu vor, in der Anerkennung der Perſönlichkeit im Weltprozeß überhaupt und deshalb indirekt auch der göttlichen Perſönlichkeit die conditio sine qua non für einen geiſtigen Lebensinhalt zu ſehen, der für Eucken das höchſte Ziel philoſophiſcher Arbeit iſt.

Wer im Zuſammenhang einer Weltanſchauung für Perſönlichkeit eintritt, ſo führt Eucken in dieſem Sinne aus, der erklärt damit das Geiſtesleben zu keinem bloßen Anhang der Natur, ſondern als eine eigentüm-

liche Art des Seins. Er behauptet, daß er nicht in einzelne Betätigungen oder Vermögen aufgeht, ſondern eine ihnen überlegene und ſie umfaſſende Einheit enthält und damit erſt ein Selbſtleben erreicht. Er behauptet endlich, daß dies Selbſtleben kein bloßer Sammelpunkt ihm zugeführter Elemente, ſondern ſelbſttätiger Art iſt, eine umwandelnde Kraft an allem Empfangenen übt und das ganze Daſein einer höheren Stufe zuführt. Nur ſo verſtanden bringt Perſönlichkeit unſerm Daſein etwas weſentlich Neues und rechtfertigt damit die Schätzung, welche viele ihr geben. Nur im Zuſammenhang mit einer neuen Stufe der Wirklichkeit kann der Einzelne die Wendung zur Perſönlichkeit vollziehen, kann die Menſchheit als Ganzes perſönliches Leben enthalten. Ja es muß jenes neue Leben, um den Menſchen über die naturhafte Ordnung hinauszuheben, die ihn zunächſt umfängt und beherrſcht, als Ganzes ſeiner Seele zugegen ſein und in ihm wirken. Er muß an einer inneren Unendlichkeit Teil gewinnen, um der äußeren gewachſen zu ſein. So handelt es ſich bei Perſönlichkeit um ein neues Grundverhältnis zur Welt, um eine neue Art des Lebens und Seins. Dann iſt aber Perſönlichkeit kein fertiger Tatbeſtand, den der Menſch leicht und raſch ſich aneignen könnte, ſondern ſie bedeutet für ihn eine große und ſchwere Aufgabe, ſie verlangt eine völlige Umwälzung der vorgefundenen Lage. Es ſteht dabei nicht die Entfaltung und Ausſchmückung des natürlichen Selbſt, ſondern die Gewinnung eines neuen Selbſt in Frage. Ja auch innerhalb des Geiſteslebens bildet Perſönlichkeit einen Anſtieg und eine Konzentration, zu welcher erſt Erfahrungen und Entſcheidungen des ganzen Menſchen führen. Das Perſönlichſein erſcheint als der Höhepunkt einer geiſtigen Bewegung und zwar als ein ſolcher, der ſie zu einem Ganzen verbindet, indem er die früheren Stufen als beharrende Momente feſthält. Demnach iſt es nicht ſowohl ein fertiger Beſitz als ein hohes Ziel, nicht ſowohl ein Perſönlichſein als ein Perſönlichwerden (357).

Um Euckens Stellung zur göttlichen Perſönlichkeit allſeitig zu illuſtrieren, müſſen wir noch beiziehen, was er über das Problem der Immanenz ſagt: Der Geſamtverlauf der Neuzeit zeigt einen Zug zur Immanenz, deſſen Eigentümlichkeit durch den Gegenſatz zur ausgehenden griechiſchen Kultur beſonders deutlich hervortritt. Das griechiſche Schaffen trieben die Erfahrungen ſeiner Arbeit immer weiter über die ſinnliche Welt hinaus. Von der Außenwelt, von der die Forſchung begann, verlegte ſich ihr der Schwerpunkt Schritt für Schritt zurück in die Innenwelt, bis die religiöſe Geſtaltung der Wirklichkeit bei Plotin die nächſte Welt zum bloßen Gleichnis einer unſichtbaren machte. Die Neuzeit verfolgt die gerade entgegengeſetzte Richtung. Galt im Mittelalter der religiöſen Überzeugung das Jenſeits als das wahre Vaterland und gab nur das Verlangen darnach dem Diesſeits einen Wert, ſo bezeichnet den Beginn der Neuzeit das Verlangen, das Wirken des Göttlichen mehr innerhalb der Welt aufzuſuchen, ja dieſe als einen Ausdruck und Abglanz des göttlichen Weſens zu verſtehen. Das ergab zunächſt einen Panentheismus, das Bekenntnis der edelſten Geiſter der Renaiſſance. Bald aber verſchiebt ſich das weiter dahin, daß mehr und mehr die Welt zur Hauptſache wird, daß die Gottesidee mehr dahin wirkt, ihr eine größere Tiefe

zu geben als eine neue Wirklichkeit zu eröffnen. So der Pantheismus eines Jordano Bruno und eines Spinoza. Er hat die klaſſiſche Zeit der deutſchen Literatur überwältigend angezogen, indem er die freieſte Behandlung der ſichtbaren Welt mit der Anerkennung einer unſichtbaren zu verbinden ſchien. Solche pantheiſtiſche Denkweiſe neigt im 19. Jahrhundert mehr zum Atheismus oder Agnoſtizismus. War alſo das Göttliche zuerſt unſerem Bereiche näher gebracht, dann als beſeelende Kraft ihm unzertrennlich verbunden, ſo verſchwindet es ſchließlich oder wird in unzugängliche Ferne gerückt. So iſt die Religion dem modernen Menſchen aus der alles beherrſchenden Macht zu einer Nebenſache, ja zu einem Wahngebilde geworden. Immer ausſchließlicher hat die unmittelbar gegenwärtige Welt das Sinnen und Denken an ſich gezogen.

Schon dieſe Problemſtellung läßt erkennen, daß Eucken innerlich nicht zum Pantheismus ſteht. Dies Reſultat ſcheint wieder ſchwankend zu werden durch die Gründe, die er für das Übergewicht der Immanenz im modernen Leben anführt. Der älteren Art der Religion, ſo fährt Eucken fort, widerſtrebte ein verändertes Lebensgefühl der Menſchheit. Jene entſprach einer Zeit, wo trübe Erfahrungen allen Mut und Glauben an eine irdiſche Zukunft gebrochen hatten. Nun aber erzeugten lange Jahrhunderte bei jugendlichen Völkern einen friſchen Lebensmut, der weniger ein ſicheres Geborgenſein als Wagnis, Gefahr und Kampf erſtrebte. Ihn trieb es mächtig in die Welt hinein, um ſeine Kraft an ihr zu meſſen. Namentlich im 19. Jahrhundert zog die Welt den Menſchen überwältigend an ſich und erſchloß einen ungeheuren Reichtum; die Innenwelt verblaßte mehr und mehr und dünkte endlich gar eine bloße Begleiterſcheinung. Je größer und ſelbſtändiger die Welt ſich zeigt, deſto kleiner und verſchwindender wird ihr gegenüber der Menſch. Bei ſolcher Kleinheit können unmöglich die ihm eigentümlichen Größen die Wirklichkeit faſſen und ſeeliſch nahebringen. Rückt ſo die Welt bei aller äußeren Annäherung in eine innere Ferne, ſo fällt alles innere Verhältnis zu ihren Gründen, ſo droht alle Religion ein Anthropomorphismus zu werden und zur Mythologie zu ſinken. Auch wo die Religion ſich behauptet, rückt ſie aus dem Zentrum des Lebens in ſeine Peripherie und wird ſie aus einer natürlichen, beinahe ſelbſtverſtändlichen Grundüberzeugung zu einer kühnen Behauptung, die leicht überſpannt ſcheinen kann. So iſt es kein Wunder, daß die Stimmen derer, die alles Überſchreiten der Erfahrung verwerfen und alle Aufgaben immanent faſſen wollen, ſich immer lauter erheben. Nie dürfte die Verneinung der Religion ſo ſehr die Maſſen ergriffen haben und mit ſo glühendem Eifer verkündet worden ſein, wie dies heute der Fall iſt.

An dieſer Entwicklung des Immanenzbegriffes übt nun aber Eucken die einſchneidendſte Kritik: Erſchreckend dürftig pflegt zu ſein, was als Erſatz der Religion geboten wird und ſelbſt das Dürftige iſt zum Teil fremdem Boden entſproſſen und von dort aus zugeführt. Die „immanente“ Lebensführung und Weltanſchauung ſchöpft keineswegs aus reiner Erfahrung, ſondern idealiſiert dieſe unvermerkt. Sie miſcht ihr Erzeugniſſe einer anderen, nämlich der pantheiſtiſchen Denkweiſe, bei. Dieſer verblaßte Pantheismus pflegt dabei kein offenes Bekenntnis zu wagen, ſon-

dern ſeine Erhöhung der Dinge zu verſtecken. Er iſt mit ſolcher Unklarheit gegenüber dem Pantheismus eines Spinoza und Goethe ein unwahrer und ſchlechter Pantheismus. Ein ſolcher erſcheint in einer moniſtiſchen Naturphiloſophie, welche ohne weiteres die Natur beſeelt und als einen Wertbegriff behandelt. Er erſcheint in einer Geſchichtsphiloſophie, welche bloße Maſſenbewegungen Vernunft erzeugen läßt und eine Evolution der Vernunft verkündet, obwohl ihre Gedankenwelt für dieſen Begriff keinerlei Grundlage bietet. Er erſcheint in politiſch ſozialen Bewegungen, die den Menſchen, wie er leibt und lebt, als edel und groß darſtellen. Überall ein verſtecktes Idealiſieren der Erfahrung, zugleich aber ein Abſchleifen der Gegenſätze, ein Verkümmern der eigentümlich geiſtigen Art, ein Einſchläfern der Selbſttätigkeit.

Auch wiſſenſchaftlich findet Eucken den Begriff der Immanenz ſchwierig. Was iſt die nächſte Wirklichkeit, die uns ganz und gar einnehmen ſoll? Iſt es der unmittelbare Befund des Nebeneinander, wenn er völlig rein herausgeſtellt wird? Dann müßten wir in einen Haufen einzelner Empfindungen zerfallen. Das aber geht aus dem einfachen Grunde nicht, weil freiſchwebende Empfindungen überhaupt nicht beſtehen, ſondern immer nur Empfindungen eines Ich. So werden wir von der Empfindung immer wieder auf eine zuſammenfaſſende Einheit gewieſen. Es wird zur Frage, wo der Kern des Lebens liegt. Reicht aber das Problem ſo weit zurück und erſcheint bei uns ſelbſt eine Abſtufung, ſo erhellt deutlich, wie wenig das Schlagwort der Immanenz leiſtet.

Beim religiöſen Problem im beſonderen, ſo fügt Eucken bei, mag die ältere Art der Tranſcendenz mit ihrer naiven Verdoppelung der Wirklichkeit vielfach angreifbar ſein. Aber das verwandelt keineswegs unſer ganzes Leben in eine einzige Fläche. Abſtufungen mögen notwendig werden. Ja es mag eine Umkehrung dahin erfolgen müſſen, daß, was uns zunächſt als das Ganze unſeres Lebens und Wirkens gilt, ſeinen Halt in einer tiefer gegründeten Welt erſt zu ſuchen hat. Wo findet ſich die Wirklichkeit, die alles Leben und Streben umfaſſen ſoll? Die Welt des unmittelbaren Sinneseindrucks dafür zu erklären, das hieße den großen Führern der Immanenz, einem Spinoza und einem Goethe, ſchroff widerſprechen. Das hieße die ſeeliſche Tiefe der ganzen modernen Kultur verkennen. Die Anerkennung einer von geiſtigem Leben getragenen Wirklichkeit aber erzeugt ſofort die Frage, ob jenes den ganzen Umkreis unmittelbar an ſich zieht, ob es nicht draußen und drinnen auf Hemmungen ſtößt, deren Bekämpfung erſt nach weiterer Kräftigung und mit Hilfe weiterer Zuſammenhänge möglich wird. Namentlich iſt es die Tatſache der vielfachen Unvernunft in Natur- und Menſchenleben, an der jedes Syſtem ausſchließlich immanenter Vernunft mit ſeinem Pantheismus ſcheitert. Denn hier bleibt nur die Wahl, entweder die Unvernunft abzuſchwächen und wegzudeuten oder ſie als ein Grundelement der Wirklichkeit anzuerkennen und damit für unangreifbar zu erklären. Entweder alſo eine Wendung zum Optimismus mit ſeiner verflachenden Art oder zum Peſſimismus mit ſeiner endgültigen Verneinung und daraus erwachſenden Verzweiflung. Gerade das immanente Weltbild findet Eucken anthropomorphiſtiſch.

Eucken hat hier die Konſequenz der ganzen neueren Entwicklung der Philoſophie richtig gezeichnet und damit dem Pantheismus aller Farben ſein Urteil geſprochen. Er verſtärkt ſeine Argumentation durch den Hinweis auf das Wiederaufſteigen des religiöſen Problems inmitten aller leidenſchaftlichen Befehdung der Religion: Das Vordringen der Verneinung in immer breitere Maſſen hindert nicht, daß auf der Höhe des Geiſteslebens die Religion wieder weit mehr das Denken beſchäftigt und Bewegungen erzeugt. In der Zeit der Klaſſiker war die Religion eine freundliche Umſäumung des Daſeins. Heute iſt ſie in den Mittelpunkt getreten, entzweit ſie die Menſchen bis zu härteſtem Kampf. Jedenfalls erſcheint heute die Religion nicht wie ein mattes Licht, das langſam und ruhig verglimmt.

Es iſt nach Eucken ein Rückſchlag im modernen Leben ſelbſt, worin dieſe Bewegung wurzelt. Inmitten unſäglicher Arbeit wurde eine innere Leere fühlbar, die alles Bemühen als unzulänglich erſcheinen ließ. Die Ablehnung aller unſichtbaren Zuſammenhänge geſtaltete unſere Kultur zu einer bloßen Menſchenkultur. Dies ging an, ſolange das Menſchſein ſelbſt als ein hoher Idealbegriff galt und der Menſch in verklärter Geſtalt geſehen wurde. Das geſchah unter dem Einfluß derſelben idealiſierenden Denkweiſe, die jetzt als eine Verfälſchung der Wirklichkeit abgelehnt wird. Das moderne Leben hat im Menſchen durch die Entfeſſelung aller Kräfte ſoviel Trübes und Niederes aufgewühlt, ſtellt uns das Kleine und Scheinhafte einer bloßen Menſchenkultur ſo eindringlich vor Augen, daß die Hoffnung immer geringer wird, von hier aus dem Daſein Sinn und Wert zu verleihen. Immer mehr greift die Überzeugung um ſich, daß im Menſchen etwas ſteckt, was durch jene immanente Kultur nicht belebt wird und daß dieſes Verkümmerte etwas Unentbehrliches, vielleicht das Beſte von allem iſt.

Namentlich dreierlei iſt es, was Eucken in der modernen Kultur vermißt, worauf ſich unmöglich verzichten laſſe: mit ihrer Richtung auf die Welt um uns gewährt ſie uns keine Sicherung und keinen Selbſtwert reiner Innerlichkeit; indem ſie das Leben mehr und mehr in grenzenloſe Kraftſteigerung und in einen wilden Kampf ums Daſein verwandelt, kann ſie keine ſelbſtloſe Liebe begründen; indem ſie alles in Fluß und Wandel bringt und den Menſchen gänzlich der Zeit hingibt, zerſtört ſie alles Beharren und alle Möglichkeit ewiger Wahrheit. Auf Innerlichkeit, Liebe und Ewigkeit verzichten, heißt aber den Menſchen geiſtig zerſtören. Wir geraten in das Dilemma ſolcher Zerſtörung oder einer Eröffnung neuer Lebensquellen. Letztere kann uns nur die Religion gewähren.

Eucken macht aber hiebei eine weite Kluft auf zwiſchen der überlieferten Form der Religion und einer univerſaleren Bewegung zur Religion, die aus der eigenen Art der Zeit erzeugt iſt. Das alte Chriſtentum hatte einer ermüdeten und eingeſchüchterten Menſchheit neue Kraft und friſchen Lebensmut einzuflößen. Jetzt hat die Religion es mit einer Menſchheit ungezügelten Lebensdranges und raſtloſen Wirkens zu tun. Der modernen Zeit fehlt ferner das Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit. Die neuaufſteigende religiöſe Bewegung ſorgt ſich deshalb weniger um die Verwicklungen im eigenen Inneren des Menſchen als um ſein Verhältnis zum All. Dieſes möchte ſie ihm innerlich naherücken, ſeine Unendlich-

keit ihn miterleben, seine Schönheit ihn genießen zu lassen. In solcher künstlerischer Stimmung scheint sich eine Befreiung von allem Kleinmenschlichen zu vollziehen und die Seele sicher und selig im reinen Äther des Alls zu schweben.

Dabei kann sich Eucken nicht verhehlen, daß diese neue Art der Religion, wenn sie nicht durch das von der geschichtlichen Religion gebotene Leben ergänzt wird, nicht über zarte und feine Stimmungen mit ihrer künstlerischen Art zu echter Tatsächlichkeit vorzudringen vermag. Statt dem Menschen eine neue Welt zu eröffnen, stellt sie ihm die vorhandene Welt in liebenswürdiger Beleuchtung dar oder umsäumt sie mit sympathischen Stimmungen. Die hier erregte ästhetisch pantheistische Stimmung mag anregen und vorbereiten. Der Hauptaufgabe der Religion ist sie nicht gewachsen. Was sie an Wahrheit enthält, das muß sich mit Anderem und Festerem verbinden, um zur Förderung und nicht zur Verflachung zu dienen (407).

Von der Religion verlangt Eucken, daß sie das moralische Problem nicht nach der Enge des augenblicklichen Eindrucks, sondern als den Gipfel einer allumfassenden Bewegung verstehe und behandle. Damit wird sie selbst eine breitere Grundlage gewinnen und der Beengung entgehen, mit der sie sonst behaftet bleibt. An diesem Zentralpunkt soll sie einen sicheren Kontakt mit dem innersten Streben der Zeit gewinnen. Vor allem aber soll die Religion sich kräftig auf ihr eigenes Wesen besinnen und sich in ihm verschanzen. Ihrer letzten Absicht nach bringt sie dem Menschen nicht intellektuelle Aufklärungen über das Wesen der Welt. Sie erweckt auch nicht bloß neue Gefühle und stellt neue praktische Aufgaben, sondern sie eröffnet uns ein direktes Verhältnis zum tiefsten Grunde des Seins, zur beherrschenden Urkraft des Lebens, ein neues Leben, ja eine neue Welt. Sie führt den Beweis dieses neuen Lebens in erster Linie durch die Umgestaltung der Wirklichkeit, die unablässig von ihm ausgeht. Eine besonders wichtige und schwierige Aufgabe der Gegenwart liegt darin, daß eine der weltgeschichtlichen Lage des Geisteslebens, nicht den bloßen Strömungen der Zeitoberfläche entsprechende Daseinsform der Religion gefunden werde, ohne dadurch ihre Substanz zu verlieren oder auch nur abzuschwächen.

Eigens versichert hier Eucken, daß er den Kern des Christentums für unvergänglich und einen Bruch mit ihm nicht für nötig hält. Aber die Verständigung zwischen Christentum und Neuzeit sei schwer. Vor allem sei es nötig, daß der große Wandel der Zeiten mit allem, was in ihm an inneren Notwendigkeiten liegt, volle Anerkennung und Würdigung finde. Der gewöhnlichen Apologetik traut Eucken nicht zu, daß sie der Religion ihre Stellung im Leben wiedererringe. Sie versetze sich nicht genügend in den modernen Menschen hinein. Der Schutt von Jahrhunderten bedecke vielfach die ewigen Wahrheiten. Die Religion bedürfe dringend einer Freilegung ihres Grundbestandes, einer energischen Abstoßung dessen, was welk und morsch bei ihr ward. Aber die neue Bewegung müsse die Substanz der Religion voll wahren und ihre in weltgeschichtlicher Arbeit gewonnene Tiefe sich aneignen. Durch die moderne Kultur gehen Irrungen, welche mit der Religion und besonders dem

Chriſtentum unvereinbar ſind: der Rationalismus, der Kulturoptimismus mit ſeiner bedingungsloſen Lebensbejahung, der Evolutionismus mit ſeiner Leugnung der Freiheit und aller echten Geſchichte. Ohne einen völligen Bruch mit ſolchen Tendenzen, beſonders der Aufklärung, die heute wieder die Hauptmacht des Lebens bildet, und des naturaliſtiſchen höchſt verſchwommenen Pantheismus, werde die neue religiöſe Bewegung Geiſter und Gemüter nicht dauernd gewinnen. Die großen Gegenſätze dürfen in keiner Weiſe verdunkelt oder durch gefällige Wendungen abgeſchliffen, ſondern müſſen zu voller Schärfe herausgearbeitet werden. Die ſozialiſtiſche Bewegung, ſo mächtig ſie ſei, werde die ethiſchen und geiſtigen Kräfte nicht aufbringen können, um die Menſchheit zuſammenzuhalten und ein ſtarkes Sinken der Menſchheit zu verhüten. Sie werde dadurch indirekt beweiſen, daß der Menſch wohl phyſiſch, nicht aber geiſtig ohne Religion auskommen kann. Ein gewaltiger Rückſchlag werde erfolgen zur Rettung eines Sinnes und Wertes des Lebens, zur Verhinderung der Auflöſung der Menſchheit in lauter einzelne Stücke (418).

Wir haben hier deshalb Euckens ganzen Gedankengang ſorgfältig regiſtriert, um zu zeigen, daß derſelbe notwendig über den Pantheismus hinausführt. Dieſes Reſultat ſcheint dadurch wieder ſchwankend zu werden, daß er in ſeinem religions-philoſophiſchen Hauptwerk „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ (3. Aufl.) ſich ausdrücklich für einen Mittelweg zwiſchen Pantheismus und Dualismus zu entſcheiden ſcheint. Auch hier erfährt der Pantheismus eine einſchneidende Kritik und zwar nicht bloß der naturaliſtiſche, ſondern auch der des deutſchen Idealismus und unſerer klaſſiſchen Zeit. In glänzenden Farben ſchildert hier (31) Eucken das Weltbild, welches Wiſſenſchaft und Kunſt ſchufen durch eine Idealkultur, deren Zauber die Religion entbehrlich zu machen ſchien: „Wer Wiſſenſchaft und Kunſt beſitzt, der hat auch Religion. Wer dieſe beiden nicht beſitzt, der habe Religion!“ Aber Eucken gibt zu: Mit allem Glanz ihrer Leiſtungen hat auch dieſe pantheiſtiſche Idealkultur die Menſchheit nicht dauernd feſtgehalten. Ein ſtärkeres Gefühl für alles Dunkel und Leid der Welt zerſtört die Beruhigung bei dem Unternehmen des Pantheismus, durch eine Betrachtung vom Ganzen her alle Unvernunft der Erſcheinung zum Verſchwinden zu bringen. Iſt aber unſere Welt kein Reich der Vernunft, ſo wird der Pantheismus unhaltbar.

Eucken unterſcheidet ſodann (145 ff) im bisherigen Gottesbegriff den Anthropomorphismus und die ontologiſche Spekulation. Erſterer beherrſche von grauer Vorzeit her die Durchſchnittsart der Religion: der Menſch ſieht hier ſein vergrößertes und leidlich veredeltes Bild in das Weltall hinein und verkehrt dann mit der Gottheit wie mit einem menſchenartigen Weſen. Dieſer Art gegenüber erhob ſich die ontologiſche Spekulation, welche nur das eigenſchaftsloſe, allen Begriffen überlegene Sein als das Weſen der Gottheit gelten ließ Merkwürdigerweiſe meint nun Eucken, das kirchliche Chriſtentum habe nicht einen, ſondern zwei Gottesbegriffe. Der Anthropomorphismus fordere, daß die Religion dem Menſchen ſeeliſch nahe bleibe und ſeinem Leben eine Macht werde, was die Spekulation nicht erreiche, wenn ſie nicht, wie in der Myſtik, anderswoher ſich ergänze. Andererſeits will der Ontologismus mit Recht die Religion über

das Menſchliche hinausheben, damit ſie den Menſchen nicht in ſeiner Kleinheit und Enge beſtärke. Beide Forderungen, die ſeeliſche Nähe der Religion und ihre Ablöſung vom Kleinmenſchlichen, glaubt Eucken zu vereinigen, indem er den Gottesbegriff vom Geiſtesleben her aufbaut. Dadurch werde der Grundgedanke befeſtigt, daß der Menſch nicht ein bloßes Sonderweſen bildet, ſondern daß er auf ein Allleben angelegt iſt und erſt in Ergreifung deſſen ſein rechtes Weſen findet. Auch ſo langen die höchſten Begriffe zur Bezeichnung des abſoluten Weſens nicht aus, da ſie auch bei geiſtigſter Faſſung immer eine menſchliche Färbung behalten. Aber bei jener Aufhebung des ſchroffen Gegenſatzes können ſie als Hinweiſungen oder Symbole dienen und durch alle Unzulänglichkeit hindurch wahre Lebensinhalte gegenwärtig halten (147).

Damit hält Eucken den Streit um die Perſönlichkeit Gottes entſchieden. Vieles, meint er, ſei darin Wortſtreit; denn der Gegner denke bei Perſönlichkeit an das menſchliche Einzelweſen mit ſeiner Begrenztheit und Bedingtheit; der Freund an das Selbſtändigwerden und Sichzuſammenfaſſen des Geiſteslebens. Hier nun ſcheint Eucken die Wahrheit in die Mitte legen zu wollen. Die direkte Verneinung der Perſönlichkeit Gottes pflege die Leugnung einer Überlegenheit gegen den Weltprozeß und ein pantheiſtiſches Verſchwimmen des abſoluten Lebens in die Welt mit ſich zu bringen; die bedingungsloſe Bejahung wirke zur Vermenſchlichung und Herabziehung. Es käme darauf an, den vom Geiſtesleben geforderten Sinn genügend gegen alles Einfließen bloß menſchlicher Größen zu ſichern. Deshalb will Eucken für die wiſſenſchaftliche Betrachtung den Ausdruck Perſönlichkeit vom göttlichen Leben fernhalten oder ihn doch als ein bloßes Bild betrachten. Ja die Religion univerſaler Art ſolle, um die Gefahren des Perſönlichkeitsbegriffes ferne zu halten, lieber den Ausdruck Gottheit ſtatt Gott verwenden.

Poſitiv beſtimmt Eucken die Gottesidee als abſolutes Geiſtesleben, als Geiſtesleben befreit von den Schranken und Entwicklungen unſerer Erfahrung, als Geiſtesleben in ſeinem vollen Beiſichſelbſtſein und als die Tiefe aller Wirklichkeit. Nur daraus ergibt ſich für ihn der Inhalt des Gottesbegriffes, daß die Charakterzüge des Geiſteslebens hier zu reiner Geſtalt gelangen. Nun erſt führt die Zeitloſigkeit aller geiſtigen Inhalte zur Idee einer ewigen Ordnung und wird das Gute die alles Leben beherrſchende Macht.

Dieſe Auffaſſung entſpricht nun ganz und gar der theiſtiſchen. Denn nur nach ihr wird das Gute die alles Leben beherrſchende Macht. Aber Eucken trübt die Klarheit ſofort wieder durch ſein willkürliches Balanzieren zwiſchen den Gegenſätzen. Das ſinkende Altertum, meint er, konnte, matt und von Widerſprüchen zerriſſen, Gott und Welt nicht weit genug auseinanderhalten, die aufſteigende Neuzeit mit ihrem friſchen Lebensdrange nicht eng genug verbinden. Je nachdem bald der Eindruck der Schranken und Verwicklungen, bald der der Kraft und Schönheit der Welt überwiegt, wird die Neigung bald hieher, bald dorthin gezogen. Augenſcheinlich verbietet das Ausgehen vom Geiſtesleben einen kraſſen Dualismus, wie er die Volksvorſtellung beherrſcht. Denn das Geiſtesleben iſt kein Sondergebiet, ſondern die eigene Tiefe der Wirk-

lichkeit, die Wendung des Lebens zu ſeinem eigenen Weſen. Die Gottheit muß dem Weſen der Dinge aufs engſte verbunden ſein, muß ſchließlich alles in allem ſein. Der Dualismus kommt in Gefahr, ſtatt eine Vertiefung eine Verdoppelung zu geben und für das göttliche Leben ein einigermaßen verklärtes Spiegelbild der nächſten Wirklichkeit einzuſetzen. Dieſer Projektion des Diesſeits in das Jenſeits, dieſer Verdoppelung der Wirklichkeit muß die Religion ſelbſt widerſprechen, weil dabei zu wenig innere Umwandlung erfolgt, der natürliche Lebenstrieb zu wenig gebrochen wird. So erſcheint es auch in der gewöhnlichen Unſterblichkeitshoffnung, die den Menſchen mit Haut und Haaren, mit ſeiner ganzen natürlichen Enge, mit all ſeinem weltlichen Beſitz in die Ewigkeit retten möchte. Iſt nicht auch eine religiöſe Geſinnung denkbar, die an einer ſo zähen Feſthaltung des lieben Ich Anſtoß nimmt, ja ſie unerträglich findet? (151).

Und nun kommt Eucken wieder mit einer Abwägung der Vorzüge und Nachteile des Pantheismus. Ein ausſchließlicher Pantheismus wird unſere Welt mit dem Ganzen ihres Seins als Selbſtdarlegung, Entfaltung des abſoluten Weſens faſſen. Die Scheidung wäre Schwäche und Irrung menſchlicher Denkart. In Wahrheit beſtünde ein einziges Leben. Das Walten Gottes fiele völlig zuſammen mit dem eigenen Wirken der Dinge und die Einheit wäre unmittelbar durch die ganze Mannigfaltigkeit ausgebreitet. Eine ſolche Gedankenrichtung wird den Menſchen namentlich da gewinnen, wo ihn das Bewußtſein ſeiner Kraft erfüllt und ihm das Auge für die Lebensfülle und Schönheit der Welt öffnet. Über die Individuen hinaus iſt es das Selbſtbewußtſein der Kulturarbeit, welche ſich ſelbſt bekräftigt, indem ſie den Pantheismus zu ihrer Religion erhebt. Ihn empfiehlt ſein Zug zum Großen, ſein Hinausſtreben über die Gegenſätze des Lebens, auch dieſes, daß er der Wirklichkeit bei ſich ſelbſt eine Tiefe gibt.

Dieſe Vorzüge, ſo reſumiert Eucken wieder auf der anderen Seite, können mit all ihrem Glanz nicht einen Widerſpruch im innerſten Weſen verdecken, der den Pantheismus unhaltbar macht und ſeine Entwicklung in eine Selbſtzerſtörung verwandelt. Es bleibt eine unbeſtreitbare Tatſache, daß jede Wendung zur Religion aus einem Gegenſatz zur unmittelbaren Welt entſpringt, daß der Gedanke einer Überwelt nur deshalb aufſteigt, weil die nächſte Welt eine Aufgabe nicht erfüllt, auf deren Löſung ſich unmöglich verzichten läßt. Der Gottesbegriff wird haltlos, wenn kein innerer Widerſpruch über die Welt hinaustreibt. Alle Vertiefung im Befund der Welt kann nicht einen Bruch mit der Welt rechtfertigen, wie ihn der Gottesbegriff fordert. Die Gottesidee enthält eine Umwälzung aller Wirklichkeit, eine Aufrufung aller Vernunft zum Kampfe gegen die Unvernunft und für eine Lebenserneuerung. Das aber liegt dem Pantheismus ferne. Jener Widerſpruch beherrſcht aber alle Entwicklung des Pantheismus und treibt ſie zu voller Spaltung auseinander. Die Entwicklung des modernen Lebens bis zum neueſten Monismus zeigt, daß die Gottesidee zuſehends verblaßt und der Pantheismus zum Atheismus ſinkt. Der Pantheismus umkleidet Dinge mit einem falſchen Schimmer der Göttlichkeit, der über die Schroffheit der Gegenſätze wegtäuſcht.

Trotzdem ſchreibt Eucken dem Pantheismus als geſchichtlicher Tatſache das Verdienſt zu, der Vermenſchlichung der religiöſen Begriffe entgegenzuwirken, beſonders aber dem Egoismus der Individuen und der Menſchheit zu widerſtehen. Andererſeits erklärt der Pantheismus das große Ziel der Welt ſchon für erreicht; die Verſöhnung mit der Wirklichkeit liegt nach ihm in der künſtleriſchen und wiſſenſchaftlichen Kontemplation. Für Freiheit und ethiſches Handeln iſt kein Platz. Alles Verfließen des Göttlichen in der Welt führt zur Verdunklung des Gegenſatzes und zur Abſchwächung der Kraft. Das gibt der Religion ihre treibende Kraft und ein unabläſſiges Fortquellen ihres Lebens, daß Gott und Welt nicht von einander abgelöſt werden, ſondern miteinander gegenwärtig bleiben (154).

Wir können jetzt über die Stellung Euckens zur Perſönlichkeit Gottes ein Urteil fällen. Mausbach (Ideenwelt 81) nimmt ihn für den Monismus in Anſpruch, und es läßt ſich nicht leugnen, daß manche Gedankengänge dieſe Auffaſſung ſtützen, namentlich die Tatſache, daß er in Gott einen abſoluten Kern der Gottheit, der in ſich ſelbſt ruht, und deſſen Entfaltung in der Welt unterſcheidet. Namentlich aber ſcheint Eucken in den alten Grundirrtum des Idealismus zurückzuſinken, wenn er meint, erſt in der Tätigkeit des Menſchen gelange das abſolute Geiſtesleben zur vollen Exiſtenz und Herrſchaft über die Welt. Wollte man mit dieſem Satz Ernſt machen, ſo wäre der Pantheismus unentrinnbar, ſo ſehr Eucken ſich gegen den Namen ſträubt. Dazu kommt, daß Eucken ſich nirgends für das Gebet im theiſtiſchen Sinne ausſpricht. Ja es ſcheint, als ob er, wenn er von anthropomorphem Verkehr mit Gott ſpricht, das Gebet ablehnen wollte. Ebenſo iſt ſeine Stellung zum Wunder ſchwankend. Einerſeits lehnt er das äußere, ſinnliche Wunder ab; andererſeits erklärt er die Offenbarung des Geiſteslebens im Menſchen als ein den Kauſalnexus der Natur durchbrechendes Wunder, deſſen Kraft er über die des äußeren Wunders ſtellt, als ein Urphänomen, das jede natürliche Erklärung überſteigt (155).

Was aber die Kernfrage der Perſönlichkeit Gottes ſelbſt betrifft, ſo iſt vor allem die Problemſtellung ſelbſt etwas unklar. Was man auch zur Neuformulierung des Perſönlichkeitsbegriffes durch Kant ſagen will, die ganze neuere Entwicklung hat jedenfalls die Frage dahin zugeſpitzt, ob, wie ſchon Leibniz es formuliert hat, dem Weltgrunde Bewußtſein zukommt oder nicht. Es iſt, als ob Eucken eine klare Antwort auf dieſe Frage umgehen wollte. In der Tat lautet ſeine Antwort bejahend. Denn wenn er nachdrücklich betont, eine menſchliche Geiſtigkeit, die das Abſolute nur in den allgemeinen Geſetzen, in Vernunft, Sittlichkeit und Kultur erfaßt, müßte gegenüber den Widerſtänden zuſammenbrechen und es bedürfe deshalb einer zweiten, tieferen Erſchließung der Gottheit, kraft deren wir dieſe unmittelbar, im Gegenſatz zur Weltarbeit erfaſſen, ſo iſt damit der theiſtiſche Standpunkt klar gekennzeichnet. Nur dieſer Standpunkt entſpricht einem Aufbau des Gottesbegriffes vom Geiſtesleben aus: Gott iſt ihm abſolutes Geiſtesleben, Geiſtesleben befreit von allen Schranken und Entwicklungen unſerer Erfahrung; nur dadurch beſtimmt ſich nach ihm der Inhalt der Gottesidee, daß die Charakterzüge des Geiſteslebens

zur reinen Geſtalt gelangen. So hat auch Leibniz die Gottesidee aufgebaut; der göttliche Geiſt iſt wie der unſere, aber ohne jede Schranke und Unvollkommenheit.

Daß das Selbſtbewußtſein zum reinen Geiſtesleben gehört und nicht in altidealiſtiſchem Sinne eine Schranke bedeutet, iſt dabei ſtillſchweigend vorausgeſetzt. Letzteres hat nur einen Sinn vom Standpunkte Fichtes aus, auf welchem die Welt das Produkt, die ſelbſtgeſetzte Schranke des Ich iſt. Wenn Eucken ſo reichlich vom Anthropomorphismus im Perſönlichkeitsbegriff ſpricht und wenigſtens der „Volksvorſtellung“ dieſen Anthropomorphismus zur Laſt legt, ſo iſt das ein ererbtes Vorurteil des modernen Geiſtes. Mit einer philoſophiſchen Schärfe, welche die Frucht tauſendjähriger Arbeit iſt, ſagt der Katechismus ſchon dem chriſtlichen Kinde: „Gott iſt reiner Geiſt. Er hat Verſtand und freien Willen, aber keinen Leib.“

Noch verfänglicher iſt es, wenn Eucken dem chriſtlichen Gottesbegriff Dualismus vorwirft. Hat doch ſelbſt der Pantheismus ſeine Terminologie, daß Gott Alles in Allem iſt, daß wir in ihm leben, weben und ſind, dem heiligen Paulus entlehnt. Hat doch Auguſtinus erklärt, daß Gottes heiliges Weſen unſerem tiefſten Seelengrunde ſelbſt innerlicher gegenwärtig iſt als wir ſelbſt. Hat doch die Scholaſtik in ihrer Lehre vom concursus divinus eine gewaltige Arbeit aufgeſpeichert, um zu zeigen, wie jedes geſchöpfliche Sein getragen iſt von der ſchöpferiſchen Lebensmacht. Hat doch die thomiſtiſche Schule ſich hinein bis an die äußerſte Grenze gewagt und nur noch einen ſchwachen Faden übrig gelaſſen, der das Geſchöpf vom Schöpfer ſcheidet und die menſchliche Perſönlichkeit rettet. Hätte Eucken die Folianten der mittelalterlichen Denker über dieſe Frage gegenwärtig gehabt, er hätte nicht behauptet, daß man, wenn man vor dem Pantheismus ausbeugen will, in groben Dualismus verfallen müſſe, daß man nur durch ein beſtändiges Schwebeſpiel zwiſchen Monismus und Dualismus den ſachlichen Schwierigkeiten ausweichen könne.

Der Grundfehler Euckens iſt dieſer, daß er Natur und Sinnlichkeit identifiziert, daß er deshalb den Gegenſatz natürlich-geiſtig mit dem anderen menſchlich-göttlich gleichſtellt. Das Natürliche muß umgewälzt werden, damit das Geiſtige durchbrechen könne. Hinter dieſer Auffaſſung ſteht Luthers Weltbild: das Geiſtige iſt im Menſchen durch die Sünde ausgetilgt. Die Natur iſt verdorben, gottverlaſſen. Jeder Funke geiſtigen Lebens iſt nur möglich dadurch, daß Gottes Leben im Menſchen durchbricht. Daher Euckens Kampf gegen das bloß Menſchliche, Kleinmenſchliche, Punktuelle unſeres Weſens. Daher ſein Widerſtreben, eine Verbindungslinie zwiſchen unſerem natürlichen Leben und dem göttlichen anzuerkennen. Nach katholiſcher Auffaſſung iſt das Sinnliche im Menſchen nicht an ſich gottfeindlich, ſondern die Vorſtufe des Geiſtigen. Letzteres wohnt ſchon durch die Schöpfung in der Natur des Menſchen. Indem es ſich entfaltet, öffnet es ſich dem Einbruch des göttlichen Lichtes. Es iſt hier nicht möglich, die erkenntnistheoretiſchen Konſequenzen dieſes Unterſchiedes zu verfolgen. Intereſſant iſt, daß das bedeutendſte neuidealiſtiſche Syſtem unſerer Zeit in ſeinen weſentlichſten Ausgangspunkten von Luther

beeinflußt iſt. Wer Luthers Gnadenlehre nicht kennt, wird Euckens Grundlehre vom Durchbruch eines neuen Geiſteslebens in ihrem tiefſten Ausgangspunkte nicht verſtehen.

Eines bleibt Euckens Verdienſt, daß er die Konſequenzen des idealiſtiſchen Pantheismus klar herausgeſtellt hat. Kein neuerer Denker hat ſo freimütig wie Eucken zugegeben, daß die philoſophiſche Entwicklung des letzten Jahrhunderts auf Abwege geriet und einer rückläufigen Bewegung Platz machen müſſe. Er macht auch vielfache Andeutungen, in welcher Richtung dieſe rückläufige Bewegung ſich orientieren müſſe. Immer wieder klingt Goethes Wort durch:

„Die Wahrheit iſt ſchon längſt gefunden,
hat edle Geiſterſchar verbunden:
Das alte Wahre, faß es an!“

Doch das alles ſind nur Anſätze, welche auf einen neuen Weg hinweiſen. Inwieweit es Eucken ſelbſt gelungen iſt, dieſen neuen Weg zu finden, hat er klar dargelegt in ſeiner dem Titel nach an das berühmte Teſtament von D. F. Strauß ſich anlehnenden Schrift: „Können wir noch Chriſten ſein?“

In der verwickelten religiöſen Lage der Gegenwart iſt dieſe Bekenntnisſchrift des auf der Höhe ſeines Schaffens ſtehenden Philoſophen doppelt intereſſant, weil ſie uns tief hineinſchauen läßt in die Anſchauungen moderner Denker über das Weſen des Chriſtentums, die Gegenwirkung der Neuzeit und die religiöſen Bedürfniſſe der Zukunft. Aber auch äſthetiſch iſt es ein hoher Genuß, den Gedankengängen dieſes Philoſophen zu folgen, der ſich im Laufe der Jahre eine immer glänzendere, abgeklärtere, meiſterhaftere Form für ſeine Ideen geſchaffen hat.

Die charakteriſtiſchen Merkmale des Chriſtentums ſieht Eucken in folgendem:

1. Im Chriſtentum iſt die Religion ſouveräne Herrſcherin des Lebens, nicht bloß eine freundliche Umſäumung des Daſeins. Sie vollzieht eine Umkehrung der geſamten Wirklichkeit, indem ſie der nächſten Welt gegenüber eine neue eröffnet und eine heroiſche Hingabe an die letztere verlangt.

2. Das Chriſtentum iſt Geiſtesreligion. Es findet die neue Welt in einem überſinnlichen Reiche. Hatte zwar auch das griechiſche Volk in ſeinem Denken von einer mit ganzer Glut erfaßten und künſtleriſch verklärten Welt ſich zur Innerlichkeit gewendet, wie der Gang des philoſophiſchen Strebens von dem naiven Panpſychismus der Jonier bis Plotin bezeuge, ſo habe doch erſt das Chriſtentum die volle Weltherrſchaft reiner Geiſtigkeit ausgebildet.

3. Das Chriſtentum iſt Erlöſungsreligion. Es erwartet die neue Welt nicht von der Höchſtſpannung eigener Kraft, ſondern als eine vom Himmel niederſteigende Gnade mit ganz neuen Lebenskräften. Dieſe Demut und freudige Dankbarkeit iſt nur wahrhaftiger Träger des neuen Lebens als Frucht einer ungeheuren Erſchütterung und inneren Umbildung.

4. Die Erlöſung iſt ſittlicher, nicht intellektueller Art. Nicht vom Sinnenſchein zum Sein im Sinne der Inder ſoll der Menſch erlöſt werden, ſondern das Hauptproblem liegt auf ſittlichem Gebiete; die rettende Tat göttlicher Liebe befreit vom Böſen, die Weltflucht weicht, indem ein Reich der Gotteskindſchaft errichtet wird, der Weltverklärung. Erſt das Chriſtentum macht die Weltentwicklung aus einem Prozeß zu einer Geſchichte, und erſt das Chriſtentum hat der Seele eine Geſchichte gegeben, der gegenüber alle Außenereigniſſe zur Nebenſache herabſinken. Dieſer ethiſche Grundcharakter allein verbürgt die Selbſtändigkeit des Geiſtes gegenüber jeder noch ſo verfeinerten Natur und gibt dem Menſchen eine ausgezeichnete Stellung im All. Die Erhebung der Treue der Geſinnung über alle Größe der Leiſtung und damit die Idee der gleichen Würde des Menſchen rechnet Eucken zum koſtbarſten Beſitz des Chriſtentums.

Dieſe ethiſche Grundlage bedingt perſönliches Verhältnis der Seele zu Gott; das Leben gewinnt dadurch unermeßlich an ſeeliſcher Tiefe und Wärme, die auch in das Weltbild ausſtrahlt und alle Begriffe beſeelt. In der reinen Durchbildung dieſes ethiſchen Charakters lag nach Eucken der Sieg des jungen Chriſtentums über ſeine Rivalen.

5. In all dieſen Kriterien erblickt aber Eucken noch nicht die Hauptſache. Der Weg der Verſöhnung mit Gott iſt zum Hauptproblem geworden. An dieſem entſcheidenden Punkte biete das Chriſtentum zwei Tatſachenkomplexe dar, deren einer innerhalb der menſchlichen Erfahrung liegt, während der andere ins Kosmiſche und Metaphyſiſche führt: die Verkündigung Jeſu vom Kommen des Reiches und der Kindſchaft Gottes und die Menſchwerdung Gottes zum Zwecke der Erlöſung. Die Idee der Menſchwerdung, meint Eucken, hatte damals eine hinreißende Überzeugungskraft. Dieſe Idee bilde das Zentraldogma des Chriſtentums, aus dem alle anderen Dogmen mit zwingender Notwendigkeit ſich ergeben. In der Entwicklung jener Dogmen ſtecke eine gewaltige Logik, die ſich nicht in der Mitte abbrechen laſſe. Wer das eine wolle, müſſe das andere in den Kauf nehmen.

Eucken ſchildert mit ergreifender Rhetorik die gewaltige Wirkung des Gottmenſchwerdungsgedankens auf die Menſchheit. Die Geſchichte gewann durch dieſe rettende Tat göttlicher Liebe eine Verankerung in den letzten Tiefen der Wirklichkeit, das Leben eine unendliche Feſtigkeit, die menſchliche Natur höchſten Adel. Dieſen ungeheuren Gedanken illuſtrierte die Perſönlichkeit Jeſu, dieſes Bild mit der ergreifenden Miſchung von ſtiller Kindlichkeit und überwältigender Heldengröße. Wie verſchieden iſt jenes Bild mit der es durchflutenden Lebensfülle von dem der kontemplativen Weiſen Oſtaſiens! Im Lichte der Gottmenſchwerdungsidee wurde dieſes Leben zum Idealtypus alles Menſchenlebens.

In dieſer Verſchmelzung der beiden Tatſachenkomplexe, des hiſtoriſchen und des metaphyſiſchen, erblickt Eucken das eigentliche Kriterium der chriſtlichen Religion vor allen übrigen. Das chriſtliche Leben nähre ſich nicht von jenen Weltwahrheiten allein, ſondern mit ſtets verjüngter Kraft auch aus dem Leben Jeſu,

‚der reinen reichſten Quelle,
die nun dorther ſich ergießet,
überflüſſig, ewig helle,
rings durch alle Welten fließet'. (Goethe.)

6. Dazu kommt endlich noch ein Hauptſtück chriſtlicher Überzeugung: die Idee eines notwendigen, eigentümlichen Lebenskreiſes, der das chriſtliche Ideal in hartem Kampfe in die Menſchheit einführt, der Kirche. In ihrem Dienſt wird der Menſch Mitarbeiter am Reiche Gottes; ein tiefes Sehnen und Hoffen treibt ihn unabläſſig über dieſe Welt hinaus nach einer neuen Welt.

Eine hervorragende, ja einzigartige Größe des Chriſtentums reſultiert nach Eucken aus dieſen Merkmalen. Es hat den Menſchen mit einer ganz neuen Welt bereichert. Über jede Kulturarbeit hinaus gibt es der Wirklichkeit eine Tiefe, ſetzt das, was bisher dem Menſchen das Ganze, ſeine Welt war, zu einer bloßen Außenſeite herab.

Neben dieſer tiefen Innerlichkeit ſteht die Kraft, alle Gegenſätze des Lebens in ſich aufzunehmen und zu überwinden: Freude und Schmerz, Weltcharakter des Lebens und ſchlichten Kinderſinn, friedvolle Ruhe im Grunde und ungeheure Erregung im Kampfe. Mit ſolcher Tiefe verglichen erſcheinen alle anderen Religionen als bloße Flächenanſichten. Einfache Lebensbejahung iſt das Chriſtentum nicht. Denn es hat das Leid noch geſteigert durch Voranſtellen der Schuld, hat es noch tiefer ins Innere eingedrückt. Aber je tiefer das Leid in das Innere eingedrückt wird, um ſo mehr wird es dadurch geheiligt, daß Gott ſelbſt an ſeiner ganzen Bitterkeit teilnimmt und der Seele im Leide beſonders nahe iſt. Die Grundſtimmung des chriſtlichen Lebens iſt ſchließlich Freudigkeit. So verbindet die Welt des Chriſtentums eine grundlegende, kämpfende und überwindende Geiſtigkeit. Helles Licht brennt im tiefſten Dunkel.

Als Gegenſtand göttlicher Liebe kann der einzelne nicht mehr einſam und verlaſſen ſein. Bei ſolchem Getragenwerden von der Flut unendlicher Liebe können die einzelnen Lebenskreiſe nicht mehr in ſtarrer Abgeſchloſſenheit nebeneinander ſtehen, ſondern in gegenſeitigem Verſtehen durchbrechen ſie alle Scheidewände, eröffnet ſich eine Befreiung vom kleinen Ich. Nicht mehr die antike Gerechtigkeit kann jetzt das Leben beherrſchen, ſondern die Liebe, die das Leben erſt ſchenken mußte.

So hat das Chriſtentum im Altertum der ſiechen Menſchheit neuen Lebensmut eingeflößt, im Mittelalter einen umfaſſenden Lebenszuſammenhang hergeſtellt, in der Neuzeit gegenüber einer anders gearteten Kultur ſeeliſche Tiefe und hohe ethiſche Ziele gegenwärtig gehalten. Es hat ſich bewährt als gewaltige Tatſächlichkeit auf dem Gebiete der Geſchichte.

Bietet die Geſchichte des Chriſtentums auch nach außen viel Unerquickliches, Glaubensgerichte und Ketzerverfolgungen; hat deshalb ein Geiſt wie Goethe in der ganzen Kirchengeſchichte nur einen Miſchmaſch von Irrtum und Gewalt erkennen wollen, ſo darf man nicht vergeſſen, was das Chriſtentum der Seele an Halt und Frieden geboten hat, was es an Kraft und Freudigkeit in den Nöten des Lebens erzeugte, was es zur Erſchließung der Tiefen des Seelenlebens und zur inneren Verbindung der Menſchheit gewirkt hat. Die chriſtliche Kunſt, ihre erhabenen

Dome und ſeelenvollen Bilder zeigen, daß das Chriſtentum die Menſchen nicht bloß von außen her berührte, ſondern ihre Seelen gewann; ſo erwies ſich das Chriſtentum als eine Beherrſcherin der Seelen und von da aus aller menſchlichen Dinge.

Daß das Ganze des Lebens eine Richtung einſchlug, welche mit dem Chriſtentum feindlich zuſammenſtieß, gerade dies ſtempelt nach Eucken die Neuzeit zu einer eigentümlichen Epoche.

Das Chriſtentum zog aus dem entſchiedenen Bruche mit dem nächſten Daſein ein gutes Stück ſeiner Kraft. Für die Neuzeit hat dieſes Daſein immer mehr Wert gewonnen, hat immer mehr Arbeit an ſich gezogen. Zunächſt ging das Streben dahin, das Göttliche mehr innerhalb der Welt aufzuſuchen, ihre Lebensfülle und Schönheit als einen Abglanz göttlicher Herrlichkeit zu verſtehen. Dieſe Tendenz beherrſchte das künſtleriſche Leben der Renaiſſance. Dann wurde das Göttliche mit der Welt zu einer einzigen Wirklichkeit verbunden in dem Geiſte, der das Schaffen großer Dichter und Denker beſeelte. Schließlich wurde alles Geſchehene lediglich als ein einheitsloſes Nebeneinander der Elemente betrachtet im Poſitivismus und Agnoſtizismus, mit dem ſich Naturwiſſenſchaft und Technik begnügte.

Im einzelnen faßt Eucken die Umwandlung des modernen Lebens folgendermaßen zuſammen: Es verſchärften ſich infolge einer ſteigenden Schätzung des Individuums die Konflikte zwiſchen Kirche und Staat, Kirche und Individuum, Religion und Kultus, Kirche und Moral. Die hiſtoriſche Kritik erſchütterte den Glauben an die göttliche Einſetzung der Kirche und ſuchte die diesbezüglichen Worte Jeſu als erfunden zu erweiſen.

Die hiſtoriſche Forſchung glaubte zu finden, daß das Menſchwerdungsdogma erſt allmählich ſich gebildet hat, und daß unſerer Denkweiſe entgegenläuft, was den Bedürfniſſen und der geiſtigen Lage früherer Jahrhunderte unentbehrlich dünkte. Die Lehre, daß Gott an einem beſtimmten Punkt Menſch geworden, widerſpreche den modernen Begriffen von Gott und Menſch. Ein Gott, der Menſch wurde, könnte das ſchwere Schickſal des Menſchen nicht voll empfinden. Weiter ſtoße ſich das moderne Empfinden am ſühnenden und ſtellvertretenden Leiden Chriſti. Die darin waltende Tiefe der ethiſchen Geſinnung, der Ernſt der ſittlichen Ordnung, die heilende Macht der ſelbſtloſen Liebe, ihr Wachstum in Leid und Not ſeien auch für den Modernen verehrungswürdige Gedanken. Aber unerträglich ſei die Formel vom erzürnten Gott und ſeiner Wiederverſöhnung durch das Opferblut ſeines Kindes. Unſere religiöſe Überzeugung lehne ſich gegen den Mittlergedanken auf als eine der damaligen Zeitlage entſprungene Geſtaltung des Erlöſungsgedankens, der jetzt als mythologiſch erſcheine, beſonders bei der Rolle, die das Opferblut darin ſpiele. Falle aber dieſes Zentraldogma, ſo verlieren alle Unterſcheidungslehren des Chriſtentums ihre Wurzel und ihren Zuſammenhang. Jungfräuliche Geburt, Höllen- und Himmelfahrt fallen weg, wenn dieſer tragende Grund ins Wanken gerät. Und doch gehören jene Sätze für das Chriſtentum zu dem, was dem Menſchen Halt und Troſt für Leben und Sterben gewähren ſoll.

Nun habe ſich zwar das moderne Chriſtentum von der Erſchütterung dieſes Komplexes metaphyſiſcher Behauptungen weg zu der Perſönlichkeit und dem Lebenswerke Jeſu geflüchtet, zu ſeiner Lehre von dem nahen Reich Gottes und der Gotteskindſchaft des Menſchen. Die hinreißende Kraft und Friſche, die wunderbare Innigkeit, die kindlich freudige Zuverſicht dieſer Verkündigung ſchienen vollen Erſatz für die Erſchütterung der metaphyſiſchen Überzeugung zu bieten.

Was nun die Kritik am Leben Jeſu betrifft, ſo meint zwar Eucken, daß auch die ſchärfſte Negation einen feſten Kern unvergleichlichen perſönlichen Lebens als geſchichtlich beſtehen laſſen müſſe. Aber es könne nicht mehr davon die Rede ſein, daß nach dem Einſturz der metaphyſiſchen Unterlage dieſe Perſon der abſolute Normaltypus menſchlichen Lebens ſei. Man kann Jeſum nur verehren, aber ſich nicht abſolut an ihn binden, ihn nicht zum Gegenſtand eines Kultes machen. Alle Mittelſtellungen in dieſer Sache ſind ohne Halt. Es entſteht alſo die Frage, ob das, was von Jeſus noch bleibt, ſtark genug ſei, um dem menſchlichen Leben Halt und Schutz zu gewähren, ihm eine neue Welt zu ſichern.

Dazu kommt nach Eucken die in der modernen Zeit eingetretene Schätzung der chriſtlichen Moral. Die chriſtliche Moral habe mehr das Gebiet individueller Geſinnung beherrſcht als die allgemeinen Verhältniſſe umgebildet. Vernünftige Rechtsordnungen habe erſt die Neuzeit geſchaffen. Erſt ſie habe die ſoziale Frage als eine Sache des Rechts behandelt. Die chriſtliche Moral habe viel Roheit und Grauſamkeit unangefochten gelaſſen, wie der Glaubensfanatismus uſw. zeige. Die chriſtliche Liebe war ſtets privat, den allgemeinen Problemen aber nicht gewachſen. Das Chriſtentum kannte nur ein Verhältnis von Perſönlichkeit zu Perſönlichkeit; alles Wirken zu den Dingen ſank ihm zur kalten, ſeelenloſen Außenwelt herab. Die Neuzeit findet echtes Handeln nur da, wo ſeeliſche Kraft mit einem Gegenſtande ſich berührt, wo die Tätigkeit ſich zur Arbeit geſtaltet. Immanente Seelentätigkeit droht bloßer Schatten zu werden. Die Geſinnung wird zur Vorläuferin oder zum Nachklange einer Handlung, die Moral zu einer Nebenwelt, welche in die Geſtaltung des Lebensprozeſſes nicht eingreifen darf. Auch die moderne Gedankenarbeit z. B. eines Hegel teilt dieſe Schätzung der Moral. Die ganze Wirklichkeit verwandelt ſich nach moderner Auffaſſung in ein prozeßartiges Geſchehen.

Ganze Lebenskomplexe entſtanden, welche alle direkte Beziehung auf moraliſche Zwecke verwarfen: moderne Wiſſenſchaft, Kunſt, modernes Wirtſchaftsleben haben ſich unabhängig von der Moral entwickelt. Die perſönliche Lebensform d. h. die Beziehung von Menſch zu Menſch dünkt dem Hauptzuge der Neuzeit viel zu kleinmenſchlich und eng, um die Fülle echten Lebens zu faſſen. Wärme und Innigkeit perſönlichen Lebens gilt als bloßes Wallen und Wogen affektvoller Stimmung, die Perſönlichkeit Gottes als ungebührliche Vermenſchlichung. Unverſtändlich wird die Überzeugung, daß der Gewinn der ganzen Welt einen Schaden an der Seele nicht aufwiegt.

Der Erlöſungsgedanke, dem müden Ausgang des Altertums unentbehrlich, mußte dem Mut und der Kraft des modernen Menſchen weichen. Das Kraftgefühl des modernen Menſchen wurde geſteigert durch

Zuſammenſchluß der einzelnen Kräfte zu großen Arbeitskomplexen wie der Fabrik, der Wiſſenſchaft, dem Verwaltungsſyſtem; die Lebensarbeit gleicht jetzt einer Pyramide, die Schicht zu Schichten fügt und auch den kleinſten Beitrag verwertet. Die Menſchheit als Arbeitsganzes gewann eine gewaltige Steigerung. Was der Augenblick früher nicht vermocht, das vermag jetzt die Kraft der Zeiten.

Moderne Medizin und moderne Sozialgeſetzgebung haben das Übel nicht bloß gemildert, ſondern das Übel an der Wurzel angefaßt. Freudiges Selbſtgefühl führte aber zur Verachtung übernatürlicher Hilfe. So verblaßt dem modernen Menſchen der Erlöſungsgedanke vor dem Fortſchrittsgedanken. Das ethiſche Lebensideal mit ſeiner Umwandlung der Seele weicht einem dynamiſchen mit unbegrenzter Kraftſteigerung. Feuerbachs Wort hat ſich an der ganzen Zeit erfüllt: „Gott war mein erſter Gedanke, Vernunft mein zweiter, der Menſch mein dritter und letzter Gedanke."

Der Neuzeit hellte ſich die Natur nur dadurch auf, daß alles Seeliſche ausgeſchieden wurde. Zwar fehlt es auch im modernen Leben nicht an intellektualiſtiſchen Strömungen, welche im Denken die urſprünglichſte Werkſtatt des Lebens feſthalten und das Bild der Sinnenwelt als durch unſere Gedanken mitgeſtaltet erkennen. Allein dieſe Strömungen erweiſen ſich als zu ſchwach. Die moderne Zeit kennt keine reine Innerlichkeit, keine ewigen Wahrheiten, keine Unſterblichkeit. Für ein bloßes Naturweſen wird die Religion überhaupt ein Gewebe von Illuſionen. So geſtaltet ſich das Ganze des modernen Lebens zu einer Flut gegen die Fundamente des Chriſtentums.

Zum Schluß charakteriſiert Eucken die Rückzugsverſuche der Vermittlungstheologie, welche von den Tatſachen zu den Ideen, von dieſen im einzelnen zu der Weltanſchauung im großen, von dieſer zu den Leiſtungen der chriſtlichen Ethik ſich flüchtete, ohne den modernen Einwänden dadurch ſich entziehen zu können. Trotzdem ſteigen die uralten Fragen und Rätſel des Menſchengeſchlechtes mit friſcher Kraft wieder auf.

Die moderne Bewegung richtet ſich nach Eucken nicht bloß gegen die Religion, ſondern gegen den geiſtigen Charakter des Lebens überhaupt; die moderne Bewegung will bloße Daſeinskultur. Hier gibt es keine Verſtändigung mit dem Chriſtentum, der Religion weltüberlegener Innerlichkeit.

An einer höheren Schätzung der Welt hängt der Geſamtaufbau der modernen Kultur mit ſeinen eingreifenden Wandlungen des geſamten Lebensſtandes. Die Hingebung an die Welt gelangte ſchließlich dazu, daß der moderne Menſch angeſichts der unermeßlichen Erweiterung, welche für ihn die Welt nach der Seite des Großen und Kleinen erfuhr, zuſammenbrach; es verſagte das Vermögen der geiſtigen Durchdringung der Dinge, der Geiſt hörte auf, ein ſelbſtändiges Lebenszentrum zu ſein. Die Seele wird ein leeres Gefäß, das allen Gehalt von der Weltumgebung erwartet. Es hört jeder Widerſpruch auf zwiſchen der Seele und der Welt, und doch ſind ſolchem Widerſpruch alle entſcheidenden Weiterbildungen des menſchlichen Lebens entſprungen; die erhebenden Ideen Platos, das farbenreiche

Weltgemälde Dantes, die erſchütternde Vernunftkritik Kants gingen hervor aus dem Streben einer großen Seele nach geiſtiger Selbſterhaltung gegenüber den Widerſtänden der Welt.

Die bloße Daſeinskultur kennt keine ſchaffenden Lebenstiefen, nur Lageverſchiebungen der einzelnen Teile. Das bedeutet eine innere Zerſtörung des Lebens. Allein die Daſeinskultur zehrt noch von der geiſtigen Atmoſphäre des überkommenen Idealismus.

War das alte Chriſtentum beſtrebt, den Menſchen niederzudrücken zugunſten der göttlichen Macht, ſo trägt eine hohe Schätzung der Kraft des Menſchen den Aufbau der geſamten modernen Kultur. Wir ſtehen inmitten einer großen Arbeitskultur, von der frühere Zeiten keine Ahnung hatten. Allein auch die Arbeit iſt ein ſeeliſches Erlebnis. Unter dieſem Geſichtspunkte zeigt ſich bald, daß die Vorteile der Arbeit keineswegs reine Gewinne ſind. Inmitten aller techniſchen Siege geraten die Menſchen in eine babyloniſche Sprachenverwirrung. Die Maſſenbewegungen können Fragen ſtellen. Allein die bloße Summierung führt zu keiner inneren Größe. Das ganze Spiel der Kleinkräfte wiegt wenig an geiſtigem Vermögen. Die Daſeinskultur kann in allen politiſchen und ſozialen Kämpfen die Macht nur an eine andere Stelle verlegen. Sie kann auch nicht auf einen höheren Stand des Daſeins durch Anhäufung der Zeiten und Leiſtungen hoffen, weil ihr die innere Vernunft, der Hebel des Fortſchritts, fehlt. Innere Kleinheit bei äußerer Größe, bunte Fülle der Leiſtung und völlige Leere im Inneren, das iſt nach Eucken das Zeichen der bloßen Daſeins- und Menſchenkultur. Eine jämmerliche Kleinheit menſchlicher Denkart umſpinnt und erniedrigt die Arbeit. Wir durchſchauen immer mehr das leere Phraſentum von menſchlicher Größe und Würde, an dem ſich frühere Zeiten berauſchten.

Es gibt dem modernen Leben und Streben ferner einen beſonderen Charakter, daß Subjekt und Objekt jetzt deutlich auseinandertreten, jedes ſeine beſondere Art entfaltet. Daher ein ſchärferes Prüfen und kräftigeres Eingreifen des modernen Menſchen in den vorgefundenen Weltſtand. Die großen Dichter und Denker laſſen den Gegenſtand nicht draußen als etwas Fremdes, ſondern er wird auf den Boden der eigenen Seele verſetzt und dort mit Leben erfüllt. Zur Hauptaufgabe wird der Gewinn einer überlegenen Einheit, die mit zündender Kraft das Tote belebt, das Dunkle erleuchtet. Die moderne Daſeinskultur vermag aber dieſes Ideal nicht feſtzuhalten. Die moderne Wiſſenſchaft iſt bloßes Regiſtrieren. Jeder belebende Gedanke muß ihr als Irrlicht erſcheinen. Der Geiſt wird zugunſten eines ſeelenloſen, aber ſicher verlaufenden Mechanismus ausgetrieben. Das Endergebnis iſt tiefes Unbehagen inmitten glänzender Erfolge. Das Wachstum der Technik bietet keinen Erſatz für das Schwinden belebenden Geiſtes.

So hat die moderne Bewegung den Menſchen in ungeheure Verwicklungen hineingeworfen. Allein inſtinktiv kehrt ſie in den führenden Geiſtern vielfach zum Chriſtentum zurück. Im inneren Gewebe des modernen Schaffens laufen eine Abwendung und eine Zurückwendung zum Chriſtentum oft wunderlich durcheinander. Was die Neuzeit wirklich an

Früchten gezeitigt hat, gelang nur mit Hilfe eines der ſinnlichen Welt überlegenen Geiſteslebens. Von allen Lebenstiefen abgeſchnitten, verfiel die Arbeit einer ſeelenloſen Mechaniſierung.

Das Erſcheinen eines neuen Lebens begrüßt Eucken als gutes Vorzeichen für die Zukunft. Dieſes Leben iſt Geiſtesleben. Der Geiſt eines Plato behält ſeinen Wert, auch wenn alle ſeine Lehren uns fremd geworden ſein ſollten. Bei einer ſchöpferiſchen Perſönlichkeit iſt alles beſondere Wirken nur ein Symbol für den ewigen Wahrheitsgehalt des ſchaffenden Geiſteslebens. Solche charakteriſtiſche Erſchließungen des Geiſteslebens, Uroffenbarungen, große Erfahrungen der Menſchheit geben erſt der Kultur einen klaren Sinn. Kultur darf nicht bloß Verſchiebung des gegebenen Daſeins ſein, ſondern muß einen neuen Menſchen ſchaffen, wenn ſie die Mühe lohnen ſoll. Vergeiſtigung der Wirklichkeit kann allein den Lebensſtand vertiefen und erhöhen. Die gegebene Welt iſt nur eine Stufe der Wirklichkeit; darüber erhebt ſich die Welt der Geiſtigkeit.

Dieſe Geiſtigkeit darf aber nicht bloßer Schatten bleiben, der unſer Leben nur begleitet, ohne es bewegen zu können. Das Allleben muß unmittelbar in uns durchbrechen. Wir müſſen ſelbſtändige Lebenspunkte, geiſtige Energien werden. Dies werden wir nicht durch natürliche Evolution, ſondern durch ein Gehobenwerden des Menſchen aus der Kraft des Ganzen in der Wendung zur Religion. Religion iſt weſentlich Offenbarung und Wunder, die Befreiung der ſonſt gebundenen und niedergedrückten Geiſtigkeit. Immanente Religion iſt ein täuſchendes Surrogat. Es gibt keine Größe und keine Freiheit ohne Wendung zur göttlichen Macht. Die Gebundenheit des Geiſteslebens an das trübe Gemenge des menſchlichen Durchſchnitts kann keine Größe entfalten.

Ein Wirken aus der Kraft eines überlegenen Ganzen iſt unentbehrlich. Dann allein ſchöpft der Menſch aus der Fülle unendlichen Lebens, wurzelt in ſich ſelbſt und kann einen geiſtigen Charakter entwickeln. Die Berufung des Menſchen zur ſelbſttätigen Mitarbeit am großen Werke des Geiſtes iſt der Kern der Religion. Schöpferiſches Leben wird uns mitgeteilt. Darin wurzelt Mut und Kraft der Lebensarbeit, Hoffnung eines friſchen Neubeginnens und einer unverwelklichen Jugend. Daher ſollen wir nach Eckhart Gott ‚nicht im Abendſcheine, ſondern im Morgenlichte' ſuchen. Alle echte Geiſteskultur trägt in ſich Religion: das Bewußtſein des Getragenwerdens von übermenſchlicher Macht. Die ſchöpferiſchen Geiſter aller Gebiete fühlten ſich ſtets getragen von einer höheren Macht. Es gab kaum einen großen Denker, der im Atheismus ſein Genügen gefunden hätte. War das Leben zuerſt nach außen gerichtet, ſo arbeitet es allmählich immer mehr Innerlichkeit heraus und verlegt dahin ſeinen Schwerpunkt. Das Leben rankt ſich an der Arbeit in die Höhe. Der Nutzen und Genuß tritt zurück; ſelbſtloſe Wiſſenſchaft erſcheint. Es vollzieht ſich die Ablöſung echter Geiſteskultur von bloßer Menſchenkultur. Ebenſo verinnerlicht ſich das Verhältnis von Menſch zu Menſch. Ja über die Geſamtheit breitet ſich eine allumfaſſende Innerlichkeit, deren weltgeſchichtliche Wogen die Weltreligionen ſind, z. B. das Mitleid des Buddhismus, die Liebe des Chriſtentums.

Auch die Geſchichte vollzieht eine Wandlung des Lebens, iſt als Ganzes die Herausarbeitung eines Reiches der Innerlichkeit. Die antike Ethik, welche nur Veredlung der Natur, nicht Setzung eines neuen Lebens erſtrebte, genügte dem Chriſtentum nicht mehr. Im Erkenntnisſtreben haben Altertum und Mittelalter Gedankenarbeit und ſinnliche Anſchauung noch nicht ſo ſcharf geſchieden wie die Neuzeit. Auch im Ganzen des Lebens geht durch die Geſchichte ein Sichſelberſuchen und Herausarbeiten des Geiſteslebens von Syntheſe zu Syntheſe, von der Antike zum Chriſtentum, von der Daſeinskultur zu einem neuen Idealismus. Die Steigerung des Vermögens der Geiſtigkeit erfolgt aber überall aus der Gegenwart göttlicher Kraft. Nirgends im Bereiche des Menſchen gibt es ein echtes Geiſtesleben ohne ein Element der Religion.

Was aber hier zunächſt in Betracht kommt, iſt nur univerſale Religion. Die Natur bedroht das Geiſtesleben. Körperliche Ausſtattung beſtimmt es in ſeiner Höhe, Vererbung fügt den Menſchen in eine dunkle Naturverkettung ein. Durch Kultur raffinierte Sinnlichkeit zieht das Geiſtesleben nieder. Die einzelnen Geiſteskräfte kehren ſich gegeneinander. Die Möglichkeit einer Überwindung dieſer widerſpruchsvollen Lage wird behauptet von der höheren, ‚charakteriſtiſchen‘ Religion, welche aus dem Verhältniſſe der Seele zur weltüberlegenen Gottheit ein unüberwindliches Geiſtesleben entſpringen läßt. Aus einer unmittelbaren Beziehung zur weltüberlegenen Quelle aller Wirklichkeit kommt dem einzelnen ein aller Arbeit und der Geſamtheit ein aller Kultur überlegener ſeeliſcher und geiſtiger Lebensſtand. Die Innerlichkeit, in welcher die Seele mit dem ganzen Geiſtesleben wie ein Ich mit dem Du verkehrt, muß eine größere Wärme und Innigkeit erhalten als in aller geiſtigen Arbeit, wenn man ſich nur bewußt bleibt, daß der Begriff des Perſönlichen nur ein Symbol für etwas allen Begriffen und Worten Überlegenes iſt. Hier erreicht der Menſch den tiefſten Punkt der Innerlichkeit. Die Religion in dieſem Sinne hat die Menſchen mehr als irgend etwas eng zuſammengeſchloſſen, aber auch weit auseinander getrieben. Die großen Religionen ſind mit ihren Bewegungen die Seele der Geſchichte geworden. Die Freiheit im Grunde des Lebens hat keinen beſſeren Bundesgenoſſen als die Religion.

Die Religion in dieſem charakteriſtiſchen Sinne legt das Weltproblem dem Menſchen mit voller Schwere auf die Seele, ſteigert die Empfindung des Schmerzes und den Ernſt der Schuld gegenüber einem heiligen und guten Willen. Aber dieſe Steigerung der Maße iſt eine Erhöhung des Lebens. Die Religion allein — darin findet Eucken den Höhepunkt — befriedigt das Verlangen des Menſchen nach geiſtiger Selbſterhaltung, nach unbedingtem Werte deſſen, was er erlebt und tut.

Natur, Schickſal und Menſchenwelt behandeln den Menſchen mit Gleichgültigkeit als flüchtigen Durchgangspunkt des Lebens. Und doch haben wir einen metaphyſiſchen Lebensdrang; ohne ihn müßte alles gleichgültig werden und all unſer Beginnen ſinnlos ſein. Daher ſagt Auguſtinus: ‚Wenn ich dich, meinen Gott, ſuche, ſo ſuche ich das ſelige Leben.‘ Was für den einzelnen gilt, gilt auch für die Geſamtheit und den Sinn ihrer unermeßlichen Arbeit. Die Religion iſt deshalb der urſprüngliche Quellpunkt des Lebens, das Grundaxiom, mit dem das Geiſtesleben ſteht

und fällt. Die Religion muß notwendig die Welt eschatologisch betrachten, das heißt als einen Akt eines übergeschichtlichen Dramas, dessen Verlauf sich menschlichen Augen entzieht. Damit aber die religiöse Bewegung beim Individuum nicht bloße Aufwallung des Augenblicks bleibe, ist ein eigener Lebenskreis in einer Gemeinschaft, eine Kirche notwendig. Eine charakteristische Religion mit ruhiger und fruchtbarer Arbeit ist ohne religiöse Gemeinschaft nicht aufrecht zu erhalten. Töricht wäre das Mühen des Denkers um die wissenschaftliche, des Künsters um die künstlerische Wahrheit, wenn das ganze Ziel der Wahrheit die Seele vollständig kalt ließe. Der Eintritt in die Entscheidung ist für den einzelnen frei. Aber die Ablehnung derselben entseelt das ganze Leben. Der Kampf um die Wahrheit der Überzeugung ist ein Kampf um die Höhe des Lebens.

Von diesen allgemeinen Grunderwägungen aus, welche viele kostbare Wahrheitskörner enthalten, wendet sich Eucken zur Kritik des geschichtlichen Christentums.

Die Religion ist also ein Erlebnis des Menschenwesens; uns allen gemein ist das Verlangen nach geistiger Selbsterhaltung und die Eröffnung eines neuen, übersinnlichen Lebens. Den Anspruch des Christentums auf Einzigkeit der Wahrheit findet Eucken ungeheuerlich. Das sei die Art des Mittelalters, nicht der Neuzeit. Denn ihre unermeßliche Erweiterung des Horizontes und ihr liebevolles Sichversenken in alle Weite menschlicher Entwicklung rücke uns eine Fülle anderer Bildungen vor Augen und in ihnen so viel redliches Streben, so viel Arbeit und Aufopferung, so viel Verwandtschaft der Grundprobleme und Grunderfahrungen, daß es schlechterdings unmöglich wird, das alles gänzlich zu verwerfen. Wie könnten wir unsere Bildung dann auf das klassische Altertum gründen, wenn dieses in seinem tiefsten Grunde leerer Wahn wäre? Religion ist aber ein Hervorbrechen ursprünglicher Lebensquellen, daher ein Urerlebnis einzelner, großer Persönlichkeiten. Nur an solchen Durchgangspunkten geistigen und göttlichen Lebens entzündet sich ein Feuer, das Jahrtausende erwärmen kann. Da aber nicht eine, sondern mehrere große Religionen existieren, so kann nach Rousseau der Glaube nicht eine Sache der Geographie werden. Wir müssen also messen und gegeneinander abwägen. Dasselbe gilt von den einzelnen Formen des Christentums.

Die Neuzeit hat der nächsten Welt ihre Kraft zugewendet und die übersinnliche Welt der Religion verblassen lassen. Allein die gesteigerte Tätigkeit ist nicht imstande, den Grund der Seele zu erfüllen. Die doppelte Forderung einer Vertiefung der Tätigkeit zu geistigem Schaffen und der Erstrebung einer überzeitlichen Wahrheit stellt sich notwendig ein. Das Altertum suchte Ruhe in der Religion, die Neuzeit will auf Tätigkeit ihres Lebensdranges nicht verzichten.

Diese neuere Entwicklung verlangt einen anderen Typus des religiösen Lebens, eine aktivere Art des religiösen Lebens. Solch größere Aktivität widerspricht aber nicht dem Geist des Christentums. Denn wenn seine Sorge zunächst auf das Leiden und nicht auf das Handeln ging, so lag das in dem Bedürfnisse der Zeit. Ferner hat es das Leiden als eine nur weiter zurückgelegene Tätigkeit aufgefaßt, es schätzt die im Leid bewirkte Tiefe des Lebens (passio summa actio). Die Reformation habe alle blinde

Devotion verworfen. Freilich Luther habe die Aktivität zu sehr auf das Innere der Seele beschränkt. Natürlichere Gestaltung des Lebens ist also nicht Bruch mit dem Grundzuge christlichen Lebens.

Da uns die Welt weit mehr Zusammenhang, Schönheit und Leben erschlossen hat, klagt unsere Zeit nicht mehr über die Welt, sondern will das Göttliche immanent in der Welt finden. Allein der Pantheismus ist eine falsche Deutung der Wirklichkeit. Er ist ein schwankendes Mittelgebilde, welches das große Problem verdunkelt und die Energie des Lebens schwächt. Er ist eine Halbheit. Er will mehr als das bloße Nebeneinander der Dinge. Aber dieses Mehr soll unselbständig, schattenhaft bleiben, den Stand der Dinge nicht ändern und das Leben nicht verpflichten. Die Erfahrungen des 19. Jahrhunderts rechtfertigen den Pantheismus wenig. Die Natur zeigt sich nicht mehr als jenes Reich seelenvollen Zusammenhanges. Die Menschheit verliert in wilden Kämpfen ihre romantische Verklärung. Die Größe der Persönlichkeit zeigt sich als hohle Phrase.

Novalis' Wort: ‚Unter Menschen muß man Gott suchen' ist ein Bekenntnis moderner Denkart. Wird dabei in einseitiger Sozialkultur alles, was über die bloße Menschheit hinausführt, verworfen, so muß das Ganze zu unsäglicher Verflachung führen. Auch hier muß die Überlegenheit des Göttlichen voll gewahrt bleiben.

Ohne Religion läßt sich ein Ganzes des Lebens nicht aufrecht erhalten. Teilkulturen, wissenschaftliche, technische, ökonomische usw. können eine Gesamtkultur nicht ersetzen. Letztere aber kann nur sich verwirklichen in der Umkehrung des ersten Standes und in der Wendung zur Religion.

Das Christentum läßt in seinem Schöpfungsbegriff die Natur aus dem Geist entspringen. Die Neuzeit wollte den Geist zum Erzeugnis der Natur herabdrücken. Die moderne Denkart in Spinoza und Hegel will die Persönlichkeit ausschalten und das Denken zu einer kosmischen Macht erheben. Das Leben wird aus einem Tun ein Prozeß.

An Stelle der christlichen Wunder will Eucken ein inneres Wunder, das Erscheinen einer neuen Art des Lebens, das Selbständigwerden des Geisteslebens. Das Geistige muß zum Kern der Wirklichkeit werden. Einer Herrschaft des Geistes muß eine Religion des Geistes entsprechen.

Den Erlösungsgedanken des Christentums kann das moderne Kraftgefühl am wenigsten ertragen. Vieles an der älteren Fassung dieses Gedankens trägt nach Eucken die Farbe einer müden und matten Zeit, die der moderne Mensch nicht lieben kann. Die überkommene Fassung enthielt ihm eine zu passive Art der Religion. Aber trotzdem bleibe dem Erlösungsgedanken eine notwendige Wahrheit, nämlich die vom Getragensein des Lebens durch eine höhere Macht. Das moderne Leben ist ein neuer Titanenkampf, ein Sichaufwerfen des Menschen zur Gottheit. Unaufhaltsam stieg die Lebensflut; aber die Geistigkeit und das Glücksgefühl sanken. Die Menschheit erwies sich zu klein, da sie sich selbst genügen sollte. Die Probleme des Erlösungsgedankens steigen von neuem empor.

Die christliche Moral im Gegensatz zur klassischen ist es, welche eine unbemessene Liebe, ein Hegen und Pflegen des Kleinen, eine Ehrfurcht

vor dem, was unter uns liegt, erzeugen konnte. Sie hat eine innere Größe im Kleinen entdeckt und dadurch alle Maße des Lebens verändert. Die flachen Geister, die Helden der Verneinung ahnen nicht einmal, wie Großes hier für die Menschheit auf dem Spiele steht. Die antike Geschlossenheit des Lebens und das ihr entsprechende Gerechtigkeitsideal kann die neue Zeit nicht mehr annehmen. Aber die überlieferte Form der christlichen Moral würdigt nach Eucken zu wenig das Naturelement in unserem Leben, die weite Ausdehnung des Mechanismus, den Widerstand gegen die Freiheit. Das hindert ihn nicht, anzuerkennen, daß das Christentum allein die Größe und Überlegenheit der Moral mit Energie im weltgeschichtlichen Leben zur Geltung gebracht hat. Es hat Himmel und Erde in Bewegung gesetzt, um dem Menschen eine Seele zu retten. Es hat der Lebensarbeit des einzelnen einen ins Unendliche reichenden Sinn und Wert verliehen. Aus dieser ursprünglichen christlichen Quelle hat auch die philosophische Moral der Neuzeit unablässig geschöpft. Ohne diese wäre ihre Pflichtidee formelhaft und machtlos geblieben. Es kann in unserer Zeit nichts Verkehrteres geben, als die Moral herabzusetzen und mit ihr die Weltmacht, in der sie wurzelt, das Christentum.

Das Problem der Stellung des modernen Menschen zum Christentum erreicht nach Eucken seine höchste Spannung bei den Begriffen der Gottmenschwerdung und des Sühnopfers. Die in der ersteren Idee vollzogene Verbindung von menschlichem und göttlichem Wesen ließ unergründliche Tiefen in das menschliche Dasein hineinwirken. Der moderne Mensch fordert nach Eucken statt der Menschwerdung Gottes an einer Stelle ein unmittelbares Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem durch die ganze Weite des Geisteslebens. Vom modernen Standpunkt aus verwirft deshalb Eucken nicht bloß das alte Dogma, sondern auch die moderne Halbheit, welche Jesum als Menschen faßt, aber trotzdem unser ganzes religiöses Leben an ihn bindet und unser eigenes Leben voller Ursprünglichkeit beraubt.

Das geschichtliche Christentum ist für Eucken nicht identisch mit seiner dogmatischen Fassung. Letztere ist nur eine Verkörperung, die nicht das Ganze des Lebens bildet, und die ein Recht immer nur als ein Ausdruck der Seele hat. Die Seele des Christentums war stets das unmittelbare Verhältnis der Persönlichkeit zu Gott mit allen Erschütterungen und Erhöhungen, die hier aus Entfernung und Wiederverbindung entsprangen. „Gott und die Seele möchte ich kennen, nichts mehr, nichts mehr," sagt Augustinus. Deshalb bleibe doch der Person Jesu eine großartige Bedeutung. Die schaffende, religiöse Individualität Jesu hat etwas Bleibendes und Jugendfrisches. Ihre Vergegenwärtigung kann uns eine Quelle neuen Lebens werden, ohne daß wir die Ursprünglichkeit unseres eigenen Lebens verlieren. Es gilt hier die Erweckung und Erringung unseres eigensten geistigen Wesens im Gewinn einer Welt, die keinen Wandel der Zeit und keine feindliche Spaltung der Individuen kennt.

Was die Kirche betrifft, so gibt Eucken zu, daß im Durchschnitt des neuzeitlichen Lebens die Ablehnung derselben überwiegt. Aber je überwältigender uns die Außenwelt an sich zieht, desto größer wird die Sehnsucht nach Verstärkung der Innerlichkeit durch ein Zusammenschließen der

Geiſter. Alle Probleme der Zeit, die den ganzen Menſchen betreffen, müſſen auch die religiöſe Gemeinſchaft in Tätigkeit ſetzen. Heute gilt nicht mehr die Aufgabe der Kirche, wie zur Zeit Luthers. Neue Fragen hat die Zeit gebracht. Die Sprachen z. B. ſind nicht mehr die Scheide, in welcher das Schwert des Geiſtes ſteckt, wie Luther ſagte. Die Kirche ſoll ſich auf Wahrheiten ſtellen, die nicht aus metaphyſiſcher Spekulation oder geſchichtlicher Überlieferung ſtammen, ſondern unmittelbar dem Lebensprozeß ſelbſt angehören, alſo auf Wahrheiten, welche die Tatſachen des Erſcheinens einer neuen Welt beim Menſchen und ihrer Weiterbildung durch Kampf und Erſchütterung hindurch vertreten.

So faßt Eucken ſeine Kritik des Chriſtentums dahin zuſammen, daß dasſelbe nicht als etwas Fertiges zu gelten habe, ſondern als eine Macht, die noch im Werden begriffen ſei, und an der jeder einzelne mitbauen müſſe. Das geſchichtliche Chriſtentum ruhe auf einem ewigen Chriſtentum. Der chriſtliche Lebenstypus iſt allem überlegen, was ſich heute als freiſchwebende Religioſität entwickelt. Es gilt nicht die Verwerfung der weltgeſchichtlichen Arbeit des Chriſtentums, ſondern deren Zurückführung auf ihren Wahrheits- und Ewigkeitsgehalt.

Nach dieſer allgemeinen Kritik des Chriſtentums wirft Eucken die Frage auf, ob die kirchlichen Geſtaltungen desſelben es weiterzubilden vermögen. Beim Katholizismus wird dies ohne weiteres verneint. Er habe ſich auf die mittelalterliche Geſtalt des Chriſtentums feſtgelegt und könne keiner Veränderung des Grundgehaltes, ſondern nur der Oberfläche des Daſeins zuſtimmen. Die Urſprünglichkeit des Lebens ſinke bei ihm, weil an die Stelle ſelbſtändiger Erzeugung die Wiederholung trete. Der Katholizismus habe ſich ſeit dem Mittelalter, in welchem noch ſo verſchiedene Bildungen nebeneinander möglich waren, verengt. Immer mehr werde er zur Partei und könne die geiſtige Bewegung der Menſchheit nicht mehr zuſammenfaſſen. Die mittelalterliche Lebensſyntheſe verleihe dem Katholizismus einen großen Stil. Aber ſie war keine wahre innere Einigung, ſondern ein Zuſammenſchichten von Chriſtentum, ariſtoteliſcher Philoſophie und römiſcher Organiſation. Die Größe der Kirche mache den einzelnen klein. Zum ſelbſtändigen Leben der Perſönlichkeit gehöre notwendig ein eigenes Ringen mit den letzten Problemen. Die der älteren Denkweiſe eigentümliche Bindung des Geiſteslebens an ſinnliche Elemente, namentlich in den Sakramenten, müſſe der moderne Geiſt als magiſch und unerträglich empfinden. Innerhalb des Katholizismus laſſe ſich eine Verſtändigung mit dem weltgeſchichtlichen Stande des Geiſteslebens nicht erreichen. Hier habe die Stabilität das letzte Wort und die ewige Wahrheit bleibe an eine zeitliche Form gekettet.

Günſtiger ſcheine es beim Proteſtantismus zu ſtehen, der aus dem Bruch mit der Tradition entſtanden ſei und verſchiedene Phaſen zeige, die einen engen Zuſammenhang mit dem Gange der Kultur aufweiſen.

Aber der alte Proteſtantismus habe eine ſo entſchiedene Ablehnung des Fortſchrittsgedankens enthalten wie der Katholizismus. Er wollte für die Ewigkeit gelten. Der neue Proteſtantismus ſeit der Aufklärung und dem Neuhumanismus ſei das Gegenteil zur Reformation. Mag er verſtandesmäßig oder künſtleriſch gefärbt, deiſtiſch oder panentheiſtiſch ge-

ſtimmt ſein, er zeigt gemeinſam ein freudiges Kraftgefühl des Menſchen und einen ſtarken Zug zur Immanenz. Zwiſchen der ernſten und ſtreng ethiſchen Erlöſungsreligion Luthers und dem künſtleriſch geſtimmten, freudigen Panentheismus unſerer Klaſſiker beſteht eine unausfüllbare Kluft. Die notwendige Erneuerung des Chriſtentums, deſſen Zurückführung auf die eigenen, tiefſten Lebensquellen könne ſich deshalb auch im Proteſtantismus nicht vollziehen. Die alte und neue Art des Proteſtantismus werden nur durch die gemeinſame Schätzung der Perſönlichkeit und des Innenlebens zuſammengehalten, und durch den Kampf gegen Rom. Das ſei aber zu wenig, um eine religiöſe Gemeinſchaft von einer Stärke hervorzubringen, welche den gewaltigen Aufgaben der Gegenwart gewachſen wäre. Die alte Art werde beſonders hart betroffen von den Angriffen auf die Erlöſungslehre und von der Bibelkritik, mehr noch als der Katholizismus. Die Lehre Melanchthons von der Verderbtheit der Welt und der Gleichgültigkeit der Kultur ſei unannehmbar. Der neue Proteſtantismus ſei abhängig von Pantheismus der klaſſiſchen Zeit. Er entbehre einer ſicheren Zentralwahrheit, welche er den Verwicklungen der Zeit entgegenſetzen könnte. Die Wendung zur (menſchlichen) Perſönlichkeit Jeſu biete keine genügende Baſis für eine Weltreligion, die das ganze Leben befeſtigen und durchdringen ſoll.

So ſpricht Eucken die Überzeugung aus, daß keine Hoffnung beſtehe, innerhalb der vorhandenen Kirchen eine Erneuerung des Chriſtentums zu erreichen. Bei der gegenwärtigen Bewegung zur Verjüngung der Religion handle es ſich um eine Kriſis, um eine unverſchiebbare Angelegenheit der geſamten Menſchheit. Die Naturwiſſenſchaft erklärt die uns umgebende Natur für das Ganze der Wirklichkeit und gebe das Seelenleben wie auch den Wert der geſchichtlichen Arbeit der Menſchheit preis. Die ſoziale Bewegung, indem ſie das wirtſchaftliche Wohlergehen vor alle anderen Aufgaben ſtellt, verdrängt die Intereſſen des Innenlebens. Eine Verinnerlichung läßt ſich nur gewinnen durch eine Verankerung des Menſchen in einem geiſtigen Leben und einer geiſtigen Welt. Die Belebung der Religion führt unmittelbar zum Chriſtentum. Seine weltgeſchichtliche Leiſtung des Aufbaues einer neuen Welt iſt ſchlechterdings unentbehrlich. In ihm ſchlummern unermeßliche Kräfte, die ſich noch keineswegs ausgelebt haben. Es gilt, an die Urkraft ſelbſt zu appellieren und ſie zu neuem Schaffen aufzurufen. Die Zahl derer, die lebendig an den Kirchen teilnehmen, ſinkt unabläſſig. Daher müſſe jetzt eine Feſthaltung des Chriſtentums mit einer verneinenden Stellung zu den Kirchen zuſammengehen. Die fortſchreitende Entſeelung des Lebens führt dazu, daß in den beſonderen Richtungen keine geiſtigen Werte ſich halten laſſen, wenn das Ganze verloren geht. Von Gutem, Schönem, Wahrem könne dann nicht mehr die Rede ſein, Liebe, Recht und Ehre würden törichte Einbildungen. Der Suchenden ſeien heute viele. Es handle ſich darum, ſie einander nahe zu bringen. Zunächſt ſei gemeinſam auf die Herſtellung der Bedingungen für ein vordringendes Schaffen Bedacht zu nehmen. Die Zuſammenſchmiedung der Kirche mit dem Staate müſſe fallen. Das Beſtehen einer proteſtantiſchen Landeskirche müſſe aufhören. Der Fall Jatho beweiſe das. Eine Kirche, die nicht bloßer Diskuſſionsklub ſein wolle, müſſe feſte

Grundüberzeugungen fordern. Aber ein ſtaatlich-kirchlicher Urteilsſpruch ſchädige den Betroffenen geſellſchaftlich und verletze viele ernſte Gemüter. Eines wird durch Trennung von Kirche und Staat gewonnen, das Allerwichtigſte, die volle Wahrhaftigkeit. Halbwahrheit und Scheinweſen müſſen aus dem Heiligſten heraus. Die Überzeugung muß ſich befeſtigen: Religion iſt das Werk Gottes.

So lautet denn die Antwort Euckens auf die Frage des ganzen Buches: ‚Können wir noch Chriſten ſein?' dahin, daß wir es nicht bloß ſein können, ſondern müſſen; aber wir können es nur, wenn das Chriſtentum als eine noch mitten im Fluß befindliche, weltgeſchichtliche Bewegung anerkannt, wenn es aus der kirchlichen Erſtarrung aufgerüttelt und auf eine breitere Grundlage geſtellt werde.

* * *

Ein merkwürdiger Wechſel der Zeiten. Als vor fünfzig Jahren Pius IX. einen Gegenſatz zwiſchen moderner Kultur und Ziviliſation ausſprach, nicht in feſt formulierter Geſtalt, ſondern in einer Tabelle zurückzuweiſender Irrtümer, da entſtand eine gewaltige Gegenbewegung, deren Wogenſchlag erſt zurücktrat, als die Enzyklika gegen den Modernismus zum erſtenmale von kirchlicher Seite her eine ſyſtematiſche und philoſophiſche Entwicklung des modernen Weltgedankens verſuchte und damit den erſten Syllabus außer Diskuſſion ſtellte. Und heute kommt ein moderner Philoſoph, kein Schüler Schopenhauers, ſondern ein daſeinsfreudiger Denker mit anerkanntem Feingefühl für vergangene Größen wie für Gedanken der Gegenwart, und zeigt in ſorgfältiger Analyſe aller Faktoren des modernen Lebens, daß letzteres nicht bloß der Religion zuwiderlaufe, ſondern auch zu einer Entſeelung der Welt und einer Austreibung alles edlen Geiſteslebens führe. Er ruft zum Kampfe auf gegen die falſche Beruhigung bei der modernen Kultur und verlangt nichts Geringeres als eine Umkehr des ganzen Lebensſtandes, eine Vertiefung des Geiſteslebens bei ſich ſelbſt und eine Verankerung der Perſönlichkeit und der Geſellſchaft in einer weltüberlegenen Wirklichkeit.

Nicht minder intereſſant iſt Euckens Auffaſſung vom Weſen des Chriſtentums. Auch hier emanzipiert ſich der Philoſoph von der ihn umgebenden liberalen Theologie und dringt bis zu einer Tiefe vor, wie keiner ſeiner Vorgänger in der ganzen neuen Philoſophie. Die unter modern-philoſophiſchem Einfluſſe ſtehende proteſtantiſche Theologie aller Lager war beſtrebt, den Diesſeitscharakter des Chriſtentums herauszuarbeiten. So fand Harnack in ſeiner Dogmengeſchichte das Ideal des Proteſtantismus in einer Vereinigung der Innenſchau Auguſtins mit der heiteren Freude der Griechen an der Erſcheinungswelt und ihrem ruhigen kräftigen Wirken. Man hat in dieſem Lebensideal nicht mit Unrecht den äußerſten Grad der Verdiesſeitigung des Chriſtentums geſehen. Pfleiderer erklärt es direkt als Aufgabe der Religion, uns heimiſch zu machen in der gegenwärtigen Welt, und will deshalb ſogar den Unſterblichkeitsglauben als ein der Religion feindſeliges Element ausgetilgt wiſſen. Es zeigt von großer geiſtiger Selbſtändigkeit, daß Eucken im Gegenſatz zu dieſer Theologie eine radikale Umkehrung des Daſeins als Kern des

Chriſtentums erkennt, daß er nicht in einer freundlichen Verklärung der Erſcheinungswelt, ſondern in der Erſchließung einer höheren Welt und in dem Heroismus der Hingabe an dieſelbe die Hauptaufgabe des Chriſtentums erblickt.

Ein Punkt von ungeheurer Wichtigkeit in Euckens Charakteriſtik des Chriſtentums iſt die Einſicht, daß die Erlöſung im chriſtlichen Sinne ethiſcher, nicht intellektueller Art ſei. Infolge des gewaltigen Einfluſſes, den die Hegelſche Philoſophie auf die proteſtantiſche Theologie gewann, hatte die intellektuelle Anſchauung des Chriſtentums bisher dominiert. Hegel hatte der chriſtlichen Religion die Ehrenſtelle angewieſen, daß in ihr der Prozeß des abſoluten Geiſtes nicht bloß ſymboliſiert ſei, ſondern ſeinen geſchichtlichen Höhepunkt erreiche, weil das Bewußtſein des Geiſtes weſentlich die Geſchichte ſelbſt ſei. Lag in dieſem Standpunkte, welchen Theologen wie F. Chr. v. Baur mit Jubel als die ſeit Jahrtauſenden erſehnte Löſung des Konflikts zwiſchen Wiſſen und Glauben begrüßten, die logiſche Konſequenz für die ſpätere Leugnung der hiſtoriſchen Perſönlichkeit Jeſu, ſo hat derſelbe auch die theologiſchen Theorien ſelbſt ſtark beeinflußt. Albrecht Ritſchl, das Haupt der mächtigſten proteſtantiſchen Theologenſchule der letzten Generation, huldigte dieſem intellektualiſtiſchen Zuge, indem er ſelbſt die Sünde zu einer Sache des bloßen Wiſſens, nämlich zum Mangel richtiger Einſicht, machte. Konſequenz iſt, daß eine Erlöſung überflüſſig wird, weil die allmählich aufſteigende Sonne der Vernunft ſich ſelbſt von den Nebeln des Irrtums erlöſen kann. Eucken betont demgegenüber mit Recht, daß beim Weſen des Chriſtentums die ethiſche Tat die Hauptſache iſt, die ethiſche Schuld des Menſchen und die befreiende Gottestat. Richtig erklärt Eucken, daß durch dieſe ethiſche Auffaſſung allein die Menſchenſeele aus einem bedeutungsloſen Moment eines unendlichen Weltprozeſſes eine zentrale Macht der Geſchichte von ewiger Bedeutung wird; und daß auf der in dieſer Auffaſſung begründeten unendlichen Wertung der Geſinnung gegenüber der Größe der Leiſtung der koſtbarſte Beſitz des Chriſtentums baſiert.

Mit dieſer Auffaſſung hängt auch die Schätzung des Leides zuſammen. Vom Standpunkte des deutſchen Klaſſizismus wie des helleniſtiſchen Lebensideals aus iſt der Schmerz äſthetiſch zu glorifizieren, jedes Übel nur als notwendiges Schattenrißlein auf dem Schönheitsbilde der Allharmonie aufzufaſſen. Harnack hat hierin Goethe die Hand gereicht. Eucken dagegen hält daran feſt, daß das Chriſtentum Schmerz und Leid nicht verleugnet, ſondern unendlich vertieft, beſonders durch Betonung des Schuldcharakters, und daß es gerade durch die Tiefe der Empfindung die Sehnſucht nach einem höheren Leben erregt.

Beſonders charakteriſtiſch aber iſt, daß Eucken im Gegenſatz zur liberalen Theologie das Gottmenſchwerdungsdogma als Zentraldogma des Chriſtentums anerkennt und betont, daß die gewaltige Logik der Dogmenentwicklung ſich nicht in der Mitte abbrechen laſſe. In der Anerkennung der tiefen Wirkungen des Chriſtentums ſteht der moderne Philoſoph hinter keinem chriſtlichen Apologeten zurück.

Ebenſo ſcharfſinnig wie die Charakteriſtik des Chriſtentums iſt die Analyſe des Weſens der modernen Kultur, wie ſie Eucken gibt.

Sehr treffend wird bemerkt, daß die geiſtige Umwälzung, welche man unter „moderner Kultur“ verſteht, unter dem Zeichen des Gottesbegriffes ſich vollzogen hat, der in der Neuzeit durch Panentheismus und Pantheismus hindurch zum Agnoſtizismus und Atheismus ſich gewandelt habe. Der Hauptzug des modernen Lebens, die Hereinziehung der abſoluten Werte und damit des Göttlichen ſelbſt in die Erſcheinungswelt, auf welche durch die Triumphe der Naturwiſſenſchaft das Hauptaugenmerk gelenkt wurde, iſt damit richtig erkannt. Die daraus ſich ergebende Reihe von Konflikten durch das Ganze des modernen Lebens hindurch wird ſcharf gezeichnet. Das erlöſende Wort findet Eucken darin, daß der moderne Hauptzug des Lebens, die bloße Daſeinskultur, nicht bloß das Chriſtentum und nicht bloß die Religion, ſondern jeden geiſtigen Charakter des Lebens zerſtört. Bei der ſchaffenden Kraft des Idealismus bedeutet das eine innere Zerſtörung des Lebens überhaupt. Die moderne Daſeinskultur mit ihrem Vorwiegen des Maſſeneinfluſſes hat den Menſchen klein und verächtlich gemacht. Das wahrhaft Große in der modernen Kultur wird mit Recht von Eucken auf inſtinktive Nachwirkung des Chriſtentums zurückgeführt. Die Wendung des Lebens zurück zum Geiſtigen iſt deshalb die erſte, ſelbſtverſtändliche Forderung, die Eucken um der Förderung und Vertiefung des Lebens ſelbſt willen erhebt. Dabei gelangt Eucken zu dem gewaltigen Satz: Es gibt keine Größe und keine Freiheit ohne Wendung zur göttlichen Macht d. h. ohne Religion. Nur durch Schöpfen aus der Fülle unendlichen Lebens kann der Menſch eine unabhängige Geiſtigkeit gewinnen. Man muß die Rolle kennen, welche in den proteſtantiſch-theologiſchen Syſtemen der neueren Zeit der Genuß der Freiheit ſpielt, als deſſen Mittel Glauben und ſittliches Handeln erſcheinen, ſo daß ſelbſt für Ritſchl die Ewigkeit des einzelnen nur die Ewigkeit des diesſeitigen Lebens iſt, und man muß daneben die Art betrachten, wie nach Eucken das Leben an Innerlichkeit gewinnt durch Emanzipation von Genuß und Nutzen, durch ſelbſtloſes Wahrheitsſtreben uſw. Auch das iſt ein weiterer gewaltiger Schritt Euckens ſelbſt über manche neuere theologiſche Syſteme (z. B. Biedermann) hinaus, daß er allen Ernſtes die Verinnerlichung und Vergeiſtigung des ganzen Lebens nicht in jeder Religion für möglich erklärt, ſondern nur in der charakteriſtiſchen Religion, welche einen perſönlichen Gott kennt und deshalb den tiefſten Verkehr der Seele mit dem Unendlichen wie das Ich mit dem Du ermöglicht. Eine ſolche Religion allein verleiht dem Tun und Erleben der Seele unermeßlichen und unvergänglichen Wert. Die eschatologiſche Betrachtung der Welt als Akt eines übergeſchichtlichen, in einem Jenſeits ſich fortſetzenden Dramas, dieſer Stein des Anſtoßes in der modernen Gedankenwelt, findet bei Eucken volles Verſtändnis.

Dagegen beginnt das Mißverſtändnis unſeres Philoſophen, wo er zur näheren Kritik des Chriſtentums ſich wendet. Ungeheuerlich nennt er den Anſpruch des Chriſtentums auf Einzigkeit der Wahrheit. Das liebevolle Sichverſenken der Neuzeit in das Studium der Völker und ihrer Geſchichte zeige ſo viel Edles, daß es unmöglich erſcheine, dieſes alles zu verwerfen. Eucken überſieht hier, daß zwar nach Luther und nach Ritſchl jede religiöſe Wahrheit außerhalb des Chriſtentums unmöglich iſt,

daß aber die katholische Lehre seit den Zeiten der ersten Väter, ja seit Johannes die Strahlen des Logos in jeder Seele leuchten läßt, welche Menschenantlitz trägt, wenn auch dieses Licht unendlich spärlicher ist als die Gnadensonne im Evangelium.

Ebenso trifft Euckens Forderung nicht den Katholizismus, wenn er eine männlichere Art des Christentums, eine aktivere Art des religiösen Lebens verlangt. Bekannt ist ja, daß für Luther die Seele wie ein Baumstumpf, wie eine Salzsäule ist, welche jeder eigenen religiösen Regung unfähig ist und nur passiv gleich einem offenen Munde den Tau des Himmels im Fiduzialglauben aufnehmen kann. Dagegen hat das Tridentinum in klassischer Weise den Rechtfertigungsprozeß als ein tatkräftiges Aufblühen und Mitwirken aller feineren Seelenkräfte beim göttlichen Werk der Erneuerung beschrieben und gerade dadurch die Vorwürfe der Reformatoren sich zugezogen.

Statt der Gottmenschwerdung an einer Stelle fordert Eucken ein unmittelbares Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem durch die ganze Weite des Geisteslebens. Auch hier zeigt sich die lutherische Schätzung des Christentums. Luther hatte, um die Auktorität der Kirche zu brechen, jede Vermittlung zwischen Gott und Seele niedergerissen. Jede Seele ist sich selbst Hoheprieſter und trägt das Heiligtum in sich allein. Schon Möhler hat darauf hingewiesen, daß dann eine Gottmenschwerdung überflüssig werde. Was den Sühnegedanken und das Opferblut betrifft, so ist Eucken offenbar umstrickt von den sozinianischen Einwänden, welche ja auch anderen modernen Denkern wie Kant und J. St. Mill vorschwebten. Diese Einwände treffen nur die altprotestantische Versöhnungslehre, welche in Hugo Grotius eine äußerlich juridische, unglückliche Verteidigung gefunden hat, die man seitdem mit der kirchlichen Lehre selbst verwechselt. Schon in dem klassischen Büchlein Anselms „Cur Deus homo?“ hat die Erlösungslehre eine dialektische Bearbeitung gefunden, welche den modernen Einwänden standhält.

Wenn nach all dem Eucken dafür plädiert, daß das Christentum nicht als etwas Fertiges, sondern als etwas Werdendes zu beurteilen sei, und daß die weltgeschichtliche Arbeit des Christentums nicht verworfen werden dürfe, sondern auf ihren Ewigkeitsgehalt zurückgeführt werden müsse, so ist das in einem gewissen Sinne richtig. Jesus selbst hat das Evangelium in wunderbarem Bilde als das Senfkörnlein bezeichnet, das in stetem Wachsen seine Äste und Zweige über die Welt ausstrecken soll. Nicht ersichtlich ist aber, warum Eucken dem Katholizismus ohne weiteres die Fähigkeit abspricht, die Weiterentwicklung des Christentums zu tragen. Mit Chamberlain hält auch der Katholizismus daran fest, daß das Christentum noch lange nicht das Leben der Völker erobert hat, daß dazu noch eine Jahrtausende lange Arbeit erforderlich sein wird. Die katholische Kirche hält an dem fest, was Eucken selbst als zum Wesen des Christentums gehörig bezeichnet hatte, und wovon er sagt, daß es unermeßlich tief auf die Menschheit gewirkt habe, am Gottmenschwerdungsdogma. Wenn Eucken diese Gottmenschwerdung an einem Punkte nicht glauben kann, wenn er, um es bildlich zu sagen, das Licht nicht von der Sonne nehmen will, sondern nur in Millionen Punkten am Sternenhimmel ver-

breitet es glaubt begreifen zu können, so muß er sich die Frage vorlegen, ob er dann noch etwas spezifisch Christliches wolle. Ein solcher ewiger Gottmenschwerdungsprozeß in der Gattung der Menschheit ist eine Idee, welche vor Hegel nicht bekannt war und mit dem geschichtlichen Christus nichts zu tun hat.

Es zeugt von dem unparteiischen Sinne des Philosophen, wenn er auch den Protestantismus nicht für geeignet zur Restaurierung des Christentums gegenüber den gewaltigen Aufgaben der Neuzeit erachtet, weil derselbe in dem Antagonismus zwischen altreformatorischem und neuprotestantischem Glaubensideal einen unversöhnlichen Widerstreit der Weltanschauung in sich trage.

Allein, wo es sich um einen positiven Ersatz für die gegenwärtigen kirchlichen Gestaltungen des Christentums handelt, versagt Eucken vollständig. Er verweist auf die große Zahl der stillen Suchenden, welche eine neue Gestaltung des religiösen Lebens wollen. Aber was soll diese zu einer Kirche zusammenschließen, nachdem Eucken die Notwendigkeit einer Kirche für die Erhaltung des religiösen Lebens so stark betont? Die Person Jesu kann es nicht sein. Denn Eucken will ja nicht einmal eine Bindung des religiösen Lebens an diese Persönlichkeit im Sinne der individualistischen Theologie, sondern die schaffende, jugendfrische Persönlichkeit Jesu soll eine Quelle des Lebens sein. Aber wie kann sie das, wenn durch die Kritik die Gedankenwelt, in der allein uns dieses Leben überliefert sein kann, zerstört ist, oder wenn das, was bleibt, mit moderner Weltanschauung sich nicht vereinbaren läßt? Oder soll die Gottmenschwerdungsidee im Sinne Euckens das kirchenbildende Element werden? Aber diese Idee, obwohl von dem rechten Flügel der Hegelschen Schule glänzend ausstaffiert und ästhetisch glorifiziert, hat alsbald zum Standpunkte Feuerbachs geführt, den Eucken selbst für ungeeignet hält, eine Geisteskultur zu inaugurieren, weil der Mensch der letzte Gedanke dieser Philosophie war.

So gelangen wir zu dem Resultate: In der ganzen neueren Philosophie hat niemand so tief das wahre Wesen des geschichtlichen Christentums erfaßt und mit so unbestechlichem Wahrheitssinn den tiefen ethischen und geistigen Gehalt desselben anerkannt wie Eucken. Wenn man mit dieser Auffassung die Ausführungen von Hegel und Schelling vergleicht, sieht man den Unterschied, daß bei letzterem eine Harmonie zwischen Christentum und Philosophie hergestellt werden soll durch täuschende Worte, durch Substituierung der Philosophie an Stelle des Christentums, während Eucken solches Spiel verschmäht. Ist also Eucken in der Fragestellung korrekt, so ist er in der Antwort inkonsequent. Muß er zugeben, daß das Christentum seine großen Ziele, namentlich die Schaffung hoher, geistiger Lebensinhalte und einer reinen, weltbeherrschenden Moral nur erreicht hat durch seine metaphysischen und geschichtlichen Voraussetzungen, d. h. durch den Glauben an Jesus, den Sohn Gottes; und muß er zugeben, daß die Logik dieses Glaubens sich nicht in der Mitte abbrechen lasse, dann muß er antworten: Wir können nur Christen sein, wenn wir zu diesem Glauben ehrlich zurückkehren können.

Obwohl aber Eucken diese Antwort von seinen philosophischen Vor-

ausſetzungen aus nicht glaubt geben zu können, zählt ſein Werk zu den ſchönſten und koſtbarſten Zeugniſſen außerkirchlicher Denker für die Herrlichkeit der geſchichtlichen Geſtalt Jeſu Chriſti.

Intereſſant iſt, daß Euckens Haupteinwand gegen das Chriſtentum, daß es durch ſeine Entſtehung unter abſterbenden Völkern eine matte, weiche, trübe Lebensſtimmung zeige, die dem friſchen Tatendrange moderner Völker nicht mehr entſpreche, eine denkwürdige Widerlegung durch die Geſchichte findet. Oswald Spengler ſchrieb ſein Werk „Der Untergang des Abendlandes". Ohne weiteres hat man ihm, auch wo man ſein morphologiſches Grundgeſetz nicht anerkannte, zugegeben: Wir ſtehen im Niedergange. Unſere Zeit hat mit jener zwiſchen den puniſchen Kriegen und den Bürgerkriegen im alten Römerreich große Ähnlichkeit. Vom Standpunkte der Geiſtesgeſchichte aus hat jedenfalls Spengler nicht ſo unrecht, wenn er ſagt, unſere Zeit trage die Ausbreitung einer letzten Weltſtimmung in ſich und entſpreche den Epochen des Buddhismus in der indiſchen, des Stoizismus in der antiken Kulturwelt, des praktiſchen Fatalismus im Morgenland, indem das Korrelat dieſer Weltſtimmungen, der ethiſche Sozialismus, auf dem Wege iſt, den „Winter" abzuſchließen, auf den dieſe gegenwärtige Kultur, die abendländiſche, gotiſche, fauſtiſche, ſich zum Sterben legt. Die Kunſtepoche dieſer Kultur iſt mit morphologiſcher Folgerichtigkeit ebenſo dem Tode geweiht, ja eigentlich ſchon dahin. Liſzt, Wagner und der Impreſſionismus haben mit ihren Verſuchen, die Dekadenz noch in letzter Form künſtleriſch zu erfaſſen, die Umwandlung von Muſik und bildender Kunſt in ein bloßes Kunſtgewerbe eingeleitet. Drei große Vorepochen, eine ägyptiſche, eine helleniſche, eine arabiſche, ſind den gleichen Weg gegangen, jeweilig vom Erwachen des primitiven Weltgefühls zur Höhe der Geſtaltung aufſchreitend, und wieder ermattend über den Einbruch der Intelligenz ins künſtleriſche Werden dahingeſchwunden. Sie alle, die Epochen der „gleichzeitigen" Vortauſende, haben ihre Modernität als Lebensabſchluß. Aus der Epoche, welche die letzte im Leben einer Kultur iſt, gibt es keine Wiedergeburt. Mag Spenglers Analogie zwiſchen dem konſtruierten Lebeweſen „Kulturepoche„ und dem plaſtiſchen Einzellebeweſen Menſch mit ſeinem allen ſichtbaren Geſchick Jugend, Reife und Sterbezeit zutreffen oder nicht; mag ſein Grundgedanke, daß es keine über die einzelne Kulturepoche hinausreichende, gemeinſame Gültigkeit der Wahrheit gibt, daß antike und abendländiſche Mathematik unverſöhnlich ſind, noch ſo abſurd ſein; ja iſt es auch zweifellos, daß Spenglers vermeintliche ſäkulare Entdeckung, mit Lettenbaur (Preuß. Jahrb. C. 178 Nov.) zu ſprechen, nur der ſalzige Saft iſt, der die Muſchel des ganzen modernen Denkens durchtränkt, der bittere Gedanke von der Relativität alles menſchlichen Wiſſens: Ein Körnchen Wahrheit liegt der Senſation Spenglers zu Grunde: wir ſind im Niedergange begriffen, und ob wir uns wieder erheben werden oder ob wie dereinſt über Nordafrika in einigen Jahrhunderten die Wüſte über Europa ihr fahles Leichentuch breiten wird, hängt davon ab, ob die europäiſche Kultur chriſtlich bleiben wird. Denn das Chriſtentum, nicht der Idealismus, hat den alten Völkern ins Grab geleuchtet und die jungen von der Völkerwanderung zur Höhe der Kultur emporgeführt.

16. Der Monismus in der Gegenwart.

I. Urſprung und Charakter des modernen Monismus.

Die Geburtsſtunde der europäiſchen Schwärmerei für eine Weltauffaſſung, welche man mit dem neuen Namen Monismus nannte, läßt ſich genau beſtimmen. Als Schopenhauer in den „Parerga und Paralipomena“ den Satz aufſtellte, alles was im Chriſtentum Wahres ſei, finde ſich im Brahmanismus und Buddhismus und wie ein aus fernen tropiſchen Gefilden über Berge und Ströme hergewehter Blütenduft ſei im Neuen Teſtamente der Geiſt der indiſchen Weisheit zu ſpüren, und als er gleichzeitig durch ſchonungsloſe Aufdeckung des Weltſchmerzes den äſthetiſchen Optimismus unſerer deutſchen Klaſſiker zertrümmerte, da begann wie ein Opiumrauſch durch die freidenkeriſchen Kreiſe die Sehnſucht zu ziehen, daß Buddha in der europäiſchen Kultur an die Stelle Chriſti treten möge. Doch war die Schwärmerei für den buddhiſtiſchen Pantheismus nicht von langer Dauer. Dort im fernen Oſten hatte in der von Gottes Offenbarung verlaſſenen Menſchheit eine düſtere, träumeriſche Lebensſtimmung auf dieſen Pantheismus ſich gelegt. Niedergedrückt von ſchweren Schickſalen des Lebens, in dem endloſen Kampf mit Hungersnöten, reißenden Raubtieren, giftigen Schlangen verzweifelte dort der Menſch an der Welt und am Leben und ſah nur einen Ruhepunkt für das Herz, das Nirvanah, das Nichts. Als an Stelle von Schopenhauers Phantaſien durch die gelehrte Forſchung das wirkliche Bild Buddhas bekannt wurde, ſah man bald, daß die buddhiſtiſche Weltanſchauung mit ihrem trübſeligen Verzicht auf alle Kulturgüter und jeden Fortſchritt nicht das höchſte Ideal unſerer tatendurſtigen, lebensfreudigen Zeit ſein könne. Seitdem dieſe Einſicht allgemein wurde, trat an die Stelle der Loſung Buddhismus eine andere, welche nur einen Teil von jener in ſich beibehielt: der Monismus d. h. der Pantheismus Buddhas, aber in einer der europäiſchen Kultur angepaßten Form. Der deutſche Schriftſteller Paul Carus in Chicago iſt der Urheber der moniſtiſchen Bewegung geworden. Er war von Buddha ausgegangen, hatte aber jene Wandlung in ſich erlebt: 1890 gründete er in Chicago, einer der rieſenhaft aufblühenden Metropolen der neuen Welt, eine glänzend ausgeſtattete Zeitſchrift „Der Moniſt“, welche das Panier für die deutſchen Freidenkerkreiſe wurde. 1906 gründete Ernſt Häckel in Jena den Moniſtenbund, der heute Ortsgruppen in allen Weltteilen hat.

Demgemäß müßte man zwei Formen von Monismus unterſcheiden: die aſiatiſche und die europäiſche. Die großartigere iſt die aſiatiſche; dieſe Weltanſchauung ſagt: Es gibt nicht zwei Grundfaktoren der Wirklichkeit, Gott und die Welt, ſondern nur einen. Es gibt nur einen Gott, keine Welt. Die Dinge der Welt ſind nur Schaum, der auf den Wellen ſchwimmt und innerlich nichts iſt. Wirklich iſt nur Eines, die Gottheit. Auch das iſt ein Irrtum, aber ein großartiger Irrtum. Spinoza hat dieſe Weltanſchauung in das europäiſche Denken eingeführt, Fichte wurde der glänzendſte Vertreter derſelben. Unſere großen Klaſſiker und Idealiſten, ſoweit ſie Moniſten waren, huldigten ihr.

Das iſt aber nicht der Monismus des Moniſtenbundes. Dieſer moderne Monismus leugnet nicht die Welt, ſondern Gott. Alle Weltanſchauungen ſind im Moniſtenbund vertreten; man kann Mitglied dieſes Bundes ſein, wenn man ſagt, alles ſei Stoff und es gebe keinen Geiſt, und man kann es ſein, wenn man behauptet, alles ſei Geiſt und es gebe keinen Stoff. Man kann Phänomenaliſt ſein und mit dem Phyſiker Ernſt Mach in Wien oder dem Phyſiologen Verworn in Göttingen ſagen, alles ſei Pſyche, alles ſei Empfindung, oder man kann mit dem Chemiker Oſtwald in Leipzig ſagen, alles iſt Energie, alles iſt Arbeit: Das Banner des Monismus umflattert ſie alle, wenn ſie nur den einen Satz vertreten: Es gibt nur eine Welt und keinen Gott. R. Eucken ſagt mit Recht, der Monismus habe auf Dichter und Denker, Naturforſcher und religiöſe Naturen eine gewaltige Anziehungskraft geübt; er erſchien als die Zauberformel, die überall hier Frieden ſtiftet, aber nur deshalb, weil er jedem zu denken geſtattet, was er will (Geiſtige Strömungen 6. Aufl. 196).

Wer an die heutige moniſtiſche Literatur herantritt, könnte zunächſt den Eindruck gewinnen, das Einheitsbedürfnis der menſchlichen Vernunft, ihr Beſtreben, die verwirrende Fülle der Erſcheinungen auf ein gemeinſames Prinzip zurückzuführen und ſo als ein überſichtliches Ganzes darzuſtellen, ſei erſt in unſeren Tagen hervorgetreten. Und doch iſt dieſes Beſtreben und dieſes Bedürfnis ſo alt wie das philoſophiſche Denken ſelbſt. Die ſpärlichen Reſte, welche von den älteren griechiſchen Syſtemen der Philoſophie auf uns gekommen ſind, genügen zum Beweiſe dafür, daß jede der Formen, in denen der heutige Monismus ausgeprägt erſcheint, weit kraftvoller, ſchärfer, konſequenter bereits vor Jahrtauſenden ausgebildet war. Von den Eleaten zu Spinoza, von Heraklit zu Fechner, von Anaxagoras zu Helmholtz laufen feine Fäden, welche eine frappante Gedankenverwandtſchaft in der Frage nach der Einheitlichkeit des in uns und in den Tiefen der Natur webenden und wogenden Lebens herſtellen mit dem Unterſchiede, daß bei den alten Hellenen geniale Intuition die Perſpektiven eröffnete, welche in neuerer Zeit durch die Triumphe der Naturwiſſenſchaft aufgetan wurden. Wenn aber niemals in der Geſchichte der Philoſophie ein ſpekulativer Begriff ſo gewaltig auf die Maſſen des gebildeten Volkes gewirkt hat wie in den letzten Dezennien der Name Monismus, ſo erhebt ſich die Frage: Was iſt das Charakteriſtiſche an dieſem modernen Monismus? Die Antwort lautet überraſchend. Was heute als die Weltanſchauung der Zukunft auf dem großen Markte ausgerufen wird, iſt kein Monismus und keine Philoſophie, ſondern Eklektizismus und kann deshalb keine Zukunft haben. Wenn wir Arthur Drews ausnehmen, welcher mit Eduard von Hartmanns konkretem Monismus ein in allſeitiger Orientierung an der philoſophiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Arbeit des letzten Jahrhunderts ausgebautes Syſtem übernommen hat, ſo wird kaum einer der Rufer im Streite mit ſeinem Monismus die kritiſche Probe auch nur an den philoſophiſchen Frageſtellungen in der großen Zeit des deutſchen Idealismus bis auf Kant zurück beſtehen. So ziemlich alle aus Naturforſcherkreiſen hervorgegangenen Syſteme ſcheitern an dem modernen Zentralproblem, daß ſie in erkenntnistheoretiſchem, naivem Realismus die Vorſtellungen ohne weiters mit den Dingen un-

mittelbar identifizieren, ein Standpunkt, der durch Kants Kritizismus unrettbar überwunden ist, ja welchem schon in der aristotelischen Lehre vom intellectus agens der Todesstoß versetzt war.

Der Deutsche Monistenbund, der im Gegensatz zu seinem reichen, amerikanischen Bruder von Eintrittsgeldern lebt, ist unter der Ägide Häckels geblieben; er will mit seinem Organ ‚Der Monismus, Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung und Kulturpolitik' (herausgegeben von Körber und Unold) ‚die Anhänger einer einheitlichen Lebensanschauung sammeln und in Verbindung setzen'. Bis Amerika, Asien und Afrika hat der Bund seine Ortsgruppen vorgeschoben. Eine gewaltige Pionierarbeit hat dem Bunde dabei Häckels Welträtselbuch geleistet, welches in fünfzehn fremden Sprachen und in nahezu 300000 Exemplaren der deutschen Ausgabe verbreitet ist, ein bei einem philosophischen Werke auch in moderner Zeit unerhörter Erfolg, welcher Häckel noch immer als den ersten Namen erscheinen läßt, soweit es sich um den Monismus als Kulturbewegung handelt. Charakteristisch freilich für die ganze Bewegung ist die Tatsache, daß Häckels System nichts weniger als Monismus ist. Zu der einschneidenden Kritik, welche von theistischer Seite (Loofs, Wobbermin, Schell, Reinke) und von idealistisch-kritizistischer Seite (Paulsen, Adickes, Hönigswald, Eisler) an diesem System geübt wurde, kam in neuester Zeit ein heftiger Vorstoß aus monistischen Kreisen selbst in dem bei Diederichs in Jena erschienenen zweibändigen Sammelwerke von Arthur Drews: ‚Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter'. Das Werk wendet sich in schärfster Weise gegen den Monismus Häckels und anderer Naturforscher und erblickt in einer Emanzipation von der philosophischen Prinzipienlosigkeit dieser Kreise das einzige Heil der monistischen Bewegung. Abgesehen von der materialistischen Grundthese Häckels, wonach die Natur die gesamte wissenschaftlich erkennbare Welt umfaßt und die Physik alle menschliche Erkenntnis einschließt; abgesehen von dem naiven, nicht kritischen Realismus, mit welchem er gegenüber Kant die Transcendentalität unserer Anschauungsformen endgültig bewiesen zu haben glaubt, klaffen durch die Grundmauern seines Gedankenbaues, wie W. von Schnehen wieder besonders scharf hervorgehoben hat, unversöhnliche Widersprüche. Neben der rein materialistischen Auffassung, es gebe nichts, was der naturwissenschaftlichen Erkenntnis unerreichbar wäre, und Du Bois-Reymonds Anerkennung des Bewußtseins als unübersteiglicher Grenze des Naturerkennens sei ein verwerfliches testimonium paupertatis, erhebt sich in Häckels ‚System' unvermittelt der agnostizistische Standpunkt, daß wir nur die Erscheinungen der Dinge, nicht ihr innerstes, unbekanntes Wesen erkennen können, daß wir der Erkenntnis des innersten Wesens der Natur heute noch ebenso fremd gegenüberstehen wie vor 2000 Jahren Empedokles und Anaximander. Neben dem Schlachtrufe von der Einheit der Substanz als dem alleinseligmachenden Glauben der Naturforschung ertönt der Zweifel, ob die Substanz überhaupt existiere. Neben der Kraftstofflehre Büchners, die Häckel nur durch den Entwicklungsgedanken ergänzt, mit dem er das Wunder der Entstehung des Bewußtseins in die Vergangenheit zurückverlegt, blitzt der Gedanke vom Lieben und Hassen der Atome auf, d. h. es wird der ganzen Natur bis

zum letzten Atom hinab eine wenn auch nur unbewußte Empfindung zugeschrieben; soll letzteres Wort überhaupt einen Sinn haben, dann ist damit die materialistische Grundvoraussetzung des Systems, daß alles Geschehen in der Welt nur nach mechanischen Gesetzen sich vollziehe und alles Seelische nur die Resultante mechanischer Atombewegung und bloßer Lagerungszustände der organischen Moleküle sei, radikal umgestürzt. Treffend bemerkt Schnehen: ‚Also da, wo der Geist uns als etwas mehr oder weniger Einheitliches unmittelbar in der Erfahrung gegeben ist, in unserem eigenen Bewußtsein, da wird er als solcher geleugnet und als falscher Schein einer gar nicht vorhandenen Einheit entweder in eine Summe von getrennten Atomenempfindungen oder gar in bloße Bewegungen einzelner stofflicher Teile aufgelöst. Da aber, wo wir ihn durch einen recht kühnen Analogieschluß hineintragen: in den unsichtbaren, nicht einmal mit ihrer stofflichen Außenseite jemals wahrgenommenen Atomen, da erhält er sein Heimatrecht!"

Wenn also Häckel behauptet, sein schon in der ‚Generellen Morphologie' 1866 entwickeltes und seitdem in mehr als vierzigjähriger Arbeit weitergebautes System sei aus einem Guß und verdiene allein den Namen reiner Monismus, so darf demgegenüber als feststehend gelten, daß an diesem System nur eines charakteristisch ist, die prinzipienlose Verschmelzung von Gedanken, deren innere Unversöhnlichkeit durch die jahrtausendjährige Geschichte der Philosophie erwiesen ist. Wenn aber Häckel beifügt, der Monismus in diesem bestimmten Sinne werde heute von den meisten Naturforschern geteilt, so ist das bis zu einem gewissen Grade richtig, soweit es sich nämlich um die in der monistischen Propaganda im Vordergrunde stehenden Kreise handelt. Von diesen Kreisen, welche speziell im Monistenbund, seinem Vereinsorgan und seinen Flugschriften repräsentiert sind, urteilt der Führer des Jungmonismus, Drews:

„Wären darüber die Naturforscher sich klarer als sie leider meistens sind, so würden sie bald davon zurückkommen, sich selbst für die alleinigen Vertreter eines wissenschaftlichen modernen Monismus auszugeben. Oder was führt bei ihnen diesen Namen? Wir finden bei ihnen einen qualitativen, pluralistischen Monismus, der sich doch nicht enthalten kann, gelegentlich nach dem ganz anders gearteten, ontologischen Monismus hinüberzuschielen. Wir sehen diesen Monismus sich bald als kosmonomischen, bald als identitäts-philosophischen drapieren, wobei er noch dazu unterläßt, die pluralistische, Leibnizische Auffassung der Identitätsphilosophie von der ontologischen des Spinoza zu unterscheiden. Jetzt stützt sich dieser Monismus darauf, daß es nur eine Art von Weltgesetzlichkeit, nämlich bloßen Mechanismus gebe; jetzt darauf, daß Kraft und Stoff, oder Materie und Geist, oder Dasein und Bewußtsein, oder Gott und Natur, oder Organisches und Unorganisches, oder Naturwissenschaft und Naturphilosophie eins seien; jetzt endlich darauf, daß die Vielheit der Körperatome aus dem einheitlichen Äther hervorgegangen oder der Mensch ein Entwicklungsprodukt der Natur sei. Und alle diese verschiedenen Behauptungen, die sich zum Teil auf ganz entgegengesetzte Daseinssphären beziehen und miteinander unvereinbar sind, werden lediglich durch das eine Wort Monis-

mus zuſammengehalten, das hier ſomit die verſchiedenartigſten Bedeutungen hat und zu allen möglichen Zwecken herhalten muß."

Die Tatſache, daß unter der Flagge des Moniſtenbundes eine radikale Konfuſion in bezug auf die philoſophiſchen Grundfragen der Weltanſchauung herrſcht, iſt ſo einleuchtend, daß über die Wertloſigkeit eines ſolchen Kulturprogramms unter philoſophiſch Gebildeten eine Diskuſſion ſich fernerhin erübrigen wird.

Dem unter Drews Führung marſchierenden Jungmonismus iſt es vollſtändig feſtſtehend, daß der Monismus des Moniſtenbundes ein lucus a non lucendo iſt. Auch Rudolf Eucken hat ja energiſch darauf hingewieſen, daß Naturalismus und Monismus unverſöhnliche Gegenſätze ſind. Der Materialismus läßt nirgends ein Ganzes und ein Wirken aus dem Ganzen zu, ſondern kennt nur individuelle und elementare Kräfte. Was ſich an Einheit findet, iſt nur Einheit der Zuſammenſetzung (unitas compoſitionis) und daher nicht Prinzip, ſondern Ergebnis; eine Einheit haben die Dinge nicht an ſich, ſondern nur im Verhältnis zu anderen, indem ſich die Wirkungen benachbarter Elemente ſummieren und ſo dem Fremden wie ein Ganzes entgegentreten. Wo das geſchichtliche Leben andersartige und anſpruchsvollere Gebilde aufweiſt, müſſen ſie ſich als Verirrungen diskurſiven Tuns herausſtellen, muß ihre Beſeitigung aber eine Befreiung und Steigerung der erſten Kräfte verheißen.

Der innere Widerſpruch liegt dem ganzen naturaliſtiſchen Monismus ſeit Kant im Blute. Die Phyſiologie der Sinnesorgane d. h. die naturwiſſenſchaftliche Betrachtung der Empfindungsprozeſſe in ihrem Zuſammenhange mit der Natur und Wirkungsweiſe der Sinnesorgane, führte dazu, die naive Auffaſſung der älteren Materialiſten von der Wirklichkeit der Sinnenwelt zu zerſtören. Helmholtz machte ſeine Entdeckungen, indem er ſich der Kantiſchen Anſchauung von der Subjektivität der Sinneswahrnehmung als heuriſtiſchen Prinzips bediente. Johannes Müller hat von einem winzigen Problem aus (dem des Aufrechtſehens) helle Strahlen über die Natur unſerer Sinnenerkenntnis verbreitet. Mit den Fortſchritten der Phyſiologie iſt der materialiſtiſchen Metaphyſik der Boden untergraben. Dies macht ſich bei allen führenden Geiſtern des Materialismus im 19. Jahrhundert geltend. Die Tatſache, daß in jeder einfachen Sinneswahrnehmung eine Rieſenmaſſe geiſtiger Arbeit ſteckt, mag man dieſe Arbeit mit Kant oder Ariſtoteles werten, hat die extremſten Materialiſten in Widerſpruch mit ihren Grundvorausſetzungen gebracht. So ſagt von der Erkenntnistheorie Moleſchotts ein ſo wohlwollender Beurteiler wie F. A. Lange: „An welcher Stelle des philoſophiſchen Urwaldes befinden wir uns hier? Sind wir bei den extremſten Idealiſten, welche überhaupt nicht annehmen, daß unſeren Vorſtellungen von den Dingen irgend etwas außer uns entſpricht? Oder ſind wir bei den pantheiſtiſchen Schwärmern, welche ſich einbilden, daß der menſchliche Geiſt das Abſolute faſſen kann? Iſt das grüne Blatt eben deshalb an und für ſich grün, weil es auf das menſchliche Auge dieſen Eindruck macht, während Spinnen-, Käfer- und Engelaugen minder maßgebend ſind? In der Tat wird es wenige philoſophiſche Syſteme geben, welche nicht in jenen Sätzen (Moleſchotts) eher gefunden werden können als der Materialismus."

Und wenn Büchner nicht müde wird zu betonen, daß die letzten Rätsel des Daseins und des Lebens nicht zu lösen sind, daß die dem Stoffe inhärierende Kraft etwas denselben Regierendes, Immaterielles sei; ja wenn ein so radikaler Materialist wie Czolbe nur durch einen neuen kategorischen Imperativ: „Begnüge dich mit der gegebenen Welt!" den Materialismus auf sittlich-ästhetischer Begründung retten zu können glaubt, ist denn das alles noch Materialismus? Wenn wir nach Du Bois-Reymond von der toten, stummen und schweigenden Welt der Atome nichts wissen, als daß sie eine notwendige Vorstellung für uns ist; wenn, wie der Geschichtschreiber des Materialismus es ausdrückt, die Frage an die Atome berechtigt ist, was sie außer der Erscheinung, außer der Vorstellung, was sie an sich seien, was in ihnen von Ewigkeit her zum Ausdruck gelangt sei; wenn uns gerade die Zurückführung alles Psychischen auf Hirn- und Nervenmechanismus als der sicherste Weg zu der Einsicht gepriesen wird, daß sich hier der Bogen unserer Erkenntnis schließt, ohne das, was der Geist an sich ist, zu berühren, ist damit nicht wenigstens der Möglichkeit nach der Bestand einer transcendenten Weltordnung anerkannt, und ist nicht damit die erste Voraussetzung des Materialismus aufgegeben, daß es außerhalb der mechanisch erfaßbaren Wirklichkeit nichts geben könne?

Damit ist aber auch dem Monismus in all seinen naturalistischen Formen der Boden entzogen. Dies gilt auch von jenen Formen des Naturalismus, welche unter dem unwillkürlich aufgenommenen Einfluß der neueren Philosophie auch in der Naturforschung mehr und mehr an die Stelle des älteren Materialismus getreten sind. Kraft und Stoff im Sinne des griechischen Hylozoismus, an welchen gerade Häckel wieder angeknüpft hat, freilich ohne die volle Konsequenz zu ziehen, in monistischem Sinne zu einer Einheit zu verschmelzen, ging nicht an, weil es keinen Sinn hat, mit Fechner ausdehnungslose Atome zu postulieren. Also mußte eines der beiden Glieder fallen. Geht nun die Naturforschung prinzipiell darauf aus, allen passiven Stoff in aktive Bewegung aufzulösen, die qualitativen Unterschiede der Erfahrungswelt auf quantitative Unterschiede sich bewegender kleinster Teilchen zurückzuführen, wofür die Strukturchemie eines van t'Hoff das schlagendste Beispiel ist, hat die Physiologie in Übereinstimmung mit Kant die sekundären Qualitäten der Naturdinge, wie Farben, Töne, in bloß subjektive Bewußtseinserscheinungen aufgelöst, warum sollte man vor den primären, vor allem der Ausdehnung, Halt machen? Dann wird der Stoff zu einem Komplex sinnlicher Empfindungen, zum bloßen Sinnenschein, und kann nicht mehr als Träger und Ursache des Bewußtseins gelten. Dann wird eine monistische Weltauffassung möglich, ein Materialismus ohne Materie; an Stelle der Atome tritt ein System von Zentralkräften, Dynamiden, punktuellen Fernkräften, wie sie Newton in der Astronomie entdeckt hat.

Allein das ergibt nur einen qualitativen Monismus, nur eine Einzigartigkeit der Substanzen, nicht eine Einheit der Substanz. Die vielen Kräfte ergeben ebensowenig eine wirkliche Einheit als die vielen Atome. Wie nun die neueren Vertreter des atomistischen Monismus mit Häckel darauf bedacht sind, in dem unwägbaren, nicht atomistisch gegliederten

Äther den erzeugenden Grund und das einheitliche Band der in Atome differenzierten Materie zu ſuchen, ſo mußte der Naturalismus der Dynamik, ſofern er wirklich Monismus werden wollte, darnach ſtreben, die Vielheit der Kräfte aufzuheben. Es iſt dies die von dem Chemiker Oſtwald in Leipzig inaugurierte Richtung. Wie der Begriff der Materie, ſo iſt auch der der Kraft ein Relationsbegriff; die Idee einer abſoluten Kraft iſt wie die einer abſoluten Materie als metaphyſiſcher Götze zu eliminieren. „Energie“ iſt das Zauberwort; die Subſtanz der Dinge iſt „Arbeit und alles was aus Arbeit entſteht oder ſich in Arbeit umwandeln läßt“. Hatte die Biologie die „Lebenskraft“ längſt in Verruf gebracht, ſo dehnt Oſtwald dieſe Ablehnung auf alle Kräfte aus; die Arbeit ſelbſt iſt die Subſtanz des Geſchehens, das wirklich Reale, welches keines weiteren Trägers bedarf, ebenſowenig als die Erde eines Elefanten und dieſer einer Schildkröte als Trägerin bedarf im Sinne der indiſchen Mythologie. Oſtwald und eine ganze Reihe mit ihm übereinſtimmender Naturforſcher verwirft den Materialismus, bleibt aber im Naturalismus befangen. Auch nach dieſer Auffaſſung exiſtieren die ſinnlichen Qualitäten in derſelben Weiſe unabhängig von unſerem Bewußtſein wie im Sinne des naiven Materialismus. Das Bewußtſein iſt nur die Umſetzung von Nervenenergie (der Form des organiſchen Lebens) in pſychiſche Energie. Der Geiſt geht alſo aus der Materie, oder vielmehr beide gehen aus einer gemeinſamen Wurzel hervor. Jedenfalls wird damit der Geiſt der Materie untergeordnet. Allein mit Recht hat Drews dieſer mächtigen philoſophiſchen Richtung entgegengehalten, daß der Umſatz von anorganiſcher Energie in Nervenenergie und gar der letzteren in pſychiſche Energie dem Geſetze der Erhaltung der Kraft widerſpricht, weil ſonſt beim Umſatz der einen in die andere die erſte abnehmen müßte; dieſe Theorie verſagt alſo gerade da, wo ſie den Gegenſatz von Natur und Geiſt überwinden und zum wirklichen Monismus werden will.

Aber wäre auch wirklich ein ſolcher Umſatz möglich, und wäre alſo die Energie, das heißt die Arbeitsleiſtung, ſelbſt das Letzte und Urſprüngliche, nicht eine dieſer Leiſtung zugrunde liegende Kraft, ſo iſt es ſchon an und für ſich unmöglich, die Vielheit der Energien auf eine metaphyſiſche Einheit zurückzuführen und ſo eine moniſtiſche Auffaſſung zu erreichen.

Dieſer Mangel ſcheint nun allerdings überwunden in einer älteren, der merkwürdigſten aller Formen des Materialismus, bei Schopenhauer. Eine einheitliche Subſtanz erſcheint bei ihm als Urgrund der ganzen Welt, der phyſiſchen und geiſtigen, nämlich der Wille. Alle Kraft iſt Wille; aller Wille iſt einer. Alles Reale iſt Wille. Der Wille, dem gemeinen Verſtande bekannt als ein Moment des Geiſtes, alſo als ein immaterielles Prinzip, iſt nach Schopenhauer unvernünftig, blind, ſinnlos; alſo nur ein anderes Wort für das Prinzip des Materialismus. Der Leib iſt Produkt des Willens, das Bewußtſein iſt aber Produkt der Nervenmaterie ebenſo wie bei Moleſchott, Büchner und Vogt. Der pantheliſtiſche Monismus geht deshalb inſofern über den energetiſchen hinaus, als er in der Tat ein einheitliches Grundprinzip der Wirklichkeit, den Willen, poſtuliert. Allein die Entſtehung der Welt daraus kann er nicht erklären. Der Weltprozeß

bleibt ein Spiel blinden und tauben Zufalls. Die furchtbare Kluft zwiſchen dem Unvernünftigen des vorgeblichen Weltgrundes und der Zweckmäßigkeit, Geſetzlichkeit und Vernünftigkeit der Welt, zwiſchen der Materie und dem Geiſte, kann auch dieſer Naturalismus wie der konſequente Materialismus nicht überbrücken, ſondern nur überſpringen. Er kann es alſo ſchon deshalb nicht zu einer moniſtiſchen Erklärung der Wirklichkeit bringen.

Schon aus dieſer knappen Überſicht läßt ſich ein Urteil über die letzte Quelle der oben erwähnten Widerſprüche in allen Formen des modernen, naturaliſtiſchen Monismus gewinnen, für welche Häckels Syſtem das klaſſiſche Beiſpiel iſt. Die Naturwiſſenſchaft führte immer weiter von dem Begriff einer Materie weg, wie ſie das Alpha und Omega des konſequenten Materialismus iſt. Helmholtz führte die Sinnestätigkeit ſelbſt auf eine Art von Schluß zurück. Blieb es nun die unüberwindliche Klippe für jede Form des Naturalismus, zu erklären, wie aus bloßer ſtofflicher Bewegung Bewußtſein reſultieren könne, dann lag es näher, die Einheit des Beſtehenden auf umgekehrtem Wege zu erſtreben, den Geiſt ſtatt zum Produkt zur Wurzel der Materie zu machen und unſere ganze Vorſtellung vom Stoff und ſeinen Bewegungen als Reſultat einer Organiſation von rein geiſtigen Empfindungsanlagen aufzufaſſen. Wurde dabei der Naturforſchung zum Bewußtſein gebracht, daß ſie ſtatt der Hegelſchen Begriffsromantik ihre exakten Methoden beibehalten könne, daß die Forſchung nach einem phyſikaliſchen Mechanismus des Empfindens wie des Denkens nicht überflüſſig wird, daß es bei hinlänglichem Fortſchritt der Phyſiologie gelingen müſſe, die mechaniſchen Bedingungen des Bewußtſeins zu entdecken, ſo mußte der von einem Teile der Schule Kants und Fichtes betretene Weg auch exakte Forſcher anlocken. Es handelt ſich um die Richtung des erkenntnistheoretiſchen Monismus, der ſich in die Abarten von Bewußtſeinsmonismus und Empfindungsmonismus (Empiriokritizismus) teilt und von dem Bonner Phyſiologen Verworn, einem Anhänger der letzteren Auffaſſung, zutreffend Pſychomonismus genannt wurde. Überwiegend iſt hierin die zweite Richtung, welcher dabei die doppelte Siſyphusarbeit obliegt, erſtens mit Condillac nachzuweiſen, daß unſere ganze geiſtige Welt in Sinneserſcheinungen auflösbar ſei, zweitens darzutun, daß unſere Sinne ein lückenloſes Bild der Wirklichkeit geben, während doch die Naturwiſſenſchaft es nicht mit den Sinneserſcheinungen zu tun hat, ſondern mit dem mathematiſchen, algebraiſchen Gerippe, das hinter den Sinneserſcheinungen liegt.

Es gibt nach Verworn nur eines, den reichen Inhalt der Pſyche. Das Sein der Dinge geht zwar nicht in der bloßen Empfindung auf, ſondern ſchließt eine abſolute Geſetzlichkeit ein, kraft welcher nach beſtimmten Umſtänden beſtimmte Empfindungsinhalte bewußt werden. Die Dinge exiſtieren nur, ſoweit ſie im Bewußtſein gegenwärtig ſind, ſei es in einem Individualbewußtſein (Schubert-Soldern), ſei es als Inhalt und Faktoren eines Allgemeinbewußtſeins (Lipps). Außen- und Innenwelt ſind nur die beiden Stücke einer einzigen in der Seele enthaltenen Welt. Die Seele iſt kein Ding hinter dem Bewußtſein, ſondern das konkrete Bewußtſein ſelbſt. Eine phänomenologiſche Phyſik iſt das Schlag-

wort dieſer Richtung. Speziell der Empfindungsmonismus betrachtet die Dinge nur als Abbreviaturen für Erlebniſſe, für Gruppen von Empfindungen. Das Ich iſt nur eine ſtärker zuſammenhängende Gruppe von Empfindungselementen, wie der Wiener Phyſiker Mach in einer vielgeleſenen Schrift über die Analyſe der Empfindungen ausführt. Dabei tauchen Forſcher auf, welche ihrem Prinzip ſofort wieder flagrant untreu werden, indem ſie einerſeits die Welt als Komplex von Empfindungen auffaſſen, die ohne ſubſtantielle Grundlage exiſtieren, anderſeits die primären Qualitäten unabhängig vom Erleben des Individuums fortdauern laſſen. So Petzold, der die Behauptung gewagt hat, niemals habe ein Irrſinniger etwas Tolleres erdacht als die Metaphyſik. Die Welt iſt vorübergehendes Erlebnis der Menſchheit, das uns allen gemeinſame Grunderlebnis. Wir ſelbſt ſind begrenzter Erlebniskomplex (R. Willy). Panpſychismus und Pantheismus lehnt dieſe Richtung in der Regel ab.

Als ein Pendant zu dieſer Richtung führt Eisler in ſeiner Geſchichte des Monismus, wo er auch die übrigen Vertreter derſelben charakteriſiert, den Geſetzesmonismus von Arndt an. Wenn der Naturalismus in Häckel ſich einen kosmonomiſchen Monismus nennt, d. h. die Einheit der Weltgeſetzlichkeit behauptet, neben der mechaniſchen Kauſalität eine irgendwie geiſtige Sondergeſetzlichkeit, vor allem die Teleologie, nicht gelten läßt, muß der Bewußtſeinsmonismus von ſelbſt dazu fortgetrieben werden, eine geiſtige Weltgeſetzlichkeit als die höchſte, reinſte Kraft der Natur, als ihr feinſtes Leben aufzuſtellen. Der Geiſt waltet auch in der Materie und ſchließt den phyſiſchen Subſtanzen erſt das Leben auf. Die Charta magna des Weltalls iſt die Liebe, das univerſale Lebensgeſetz. Jede Erſcheinung iſt eine Geburt der Liebe. Attraktion, Polarität, Kreislauf, Identität ſind nicht geſonderte Geſetze, ſondern nur Teilſtücke des Lebenszeugungsgeſetzes. Als Zweck im Lebensgeſetz liegt Schaffung und Erhöhung des Lebens. Eine ähnliche Konſtruktion verſucht Max Dreßler.

Die Vertreter des Bewußtſeinsmonismus ſind der Meinung, die allein wahren Moniſten zu ſein, weil ſie alles Geſchehen auf das uns unmittelbar gegebene Bewußtſein zurückführen. Allein Drews hält ihnen mit Recht entgegen, daß dies eine grobe Selbſttäuſchung iſt. Unmittelbar gegeben iſt uns nur das eigene Ich, nicht ein fremdes Ich. Der Monismus wäre alſo erſt im Solipſismus erreicht, welcher nur die Exiſtenz des eigenen Ich anerkennt. Zu dieſer Konſequenz haben aber nur wenige Pſychomoniſten wie Schubert und Heim einen Anlauf genommen. Andere wie Verworn nehmen unbekümmert Dinge und Perſonen außerhalb des individuellen Ich an und rühmen ſich, daß ſie innerhalb der einzelnen Forſchungsgebiete alles beim Alten laſſen, vergeſſen aber dabei, daß ſie dieſes nur tun können, indem ſie ihr „moniſtiſches“ Grundprinzip ſtillſchweigend aufgeben. Denn wenn Verworn ſagt, das Individuum ſtirbt, die Empfindungen aber (d. h. die Welt) leben weiter in anderen Individuen und weben am ewigen Webſtuhl der Seele, ſo iſt klar, daß dieſer ewige Webſtuhl, der Wirklichkeit letzte Wurzel, nicht mehr zu den unmittelbar in unſerem Bewußtſein gegebenen Daten gehört, ſondern das abſolute Ich, das Allgemeinbewußtſein Fichtes iſt, ohne daß das Bedürfnis emp-

funden wird, den Schlußapparat nachzukonſtruieren, der bei Fichte dem Älteren zu dieſer Annahme geführt hat. Der Pſychomonismus führt alſo konſequent zum individuellen Solipſismus, d. h. zum philoſophiſchen Wahnſinn. Fichte iſt einen radikal entgegengeſetzten Weg gegangen.

Es iſt von vornherein klar, daß zwiſchen der naturaliſtiſchen und pſychomoniſtiſchen Richtung, von denen die erſtere das geiſtige, die zweite das körperliche Gebiet in Nichts, beziehungsweiſe in ein bloßes Summationsergebnis der Funktionen des anderen Gebietes auflöſen wollte, eine Art Mittelſtraße geſucht werden muß, auf der man den Monismus zu erreichen hoffte, ohne daß man eines der beiden Glieder gewaltſam wegdekretierte. Schon vor dem Ausbau der zwei erſtgenannten Richtungen wurde dieſe Mittelſtraße eröffnet durch den Begründer der Pſychophyſik, Guſtav Theodor Fechner, einen der geiſtvollſten Schriftſteller des letzten Jahrhunderts. Fechner, nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe „mit ſeiner ganzen Philoſophie urſprünglich von Schellings Stamme gefallen", mit ſeiner moniſtiſchen Grundanſchauung auf den durch Hegel ſcheinbar veralteten Spinoza zurückgreifend, ſtellte die Theſis auf, Leib und Seele ſeien nur die äußere und innere Erſcheinungsweiſe eines und desſelben Weſens, geiſtige und körperliche Vorgänge nur zwei Seiten eines und desſelben Vorganges. Zwiſchen Phyſiſchem und Pſychiſchem beſteht dasſelbe Verhältnis wie zwiſchen der konkaven und konvexen Seite eines Kreiſes. Es iſt ein Gegenſtand, von zwei Seiten angeſchaut. So hatte ſchon Spinoza das Geiſtige und das Körperliche als die zwei Offenbarungsarten der einen Subſtanz hingeſtellt. Auf dieſer Grundlage baut Fechner mehrere folgenſchwere Sätze auf: Geiſtiges und Körperliches können nicht aufeinander einwirken, ſondern laufen nebeneinander parallel. Deshalb muß jedem körperlichen Vorgang ein geiſtiger entſprechen, d. h. die ganze Welt iſt beſeelt (Panpſychismus). Auch die Erde hat eine Seele und die Geſtirne, welche die wahren Engel ſind. Der Stamm des göttlichen Geiſtes treibt die Geiſter der Geſtirne wie Äſte hervor, dieſen entſprießen die Geiſter ihrer Geſchöpfe wie Zweige, dieſen die Gedanken wie Blätter. Gott ſieht mit dem Lichte und hört mit dem Schalle ſeiner Welt alles, was in der Welt iſt und geſchieht. Er iſt und wirkt alles in allem wie die Natur, der göttliche Leib. Die Welt der Körper alle iſt gebunden zum einen Körper Gottes durch ein Geſetzesband, die Welt der Geiſter alle zu einem Geiſte Gottes durch ein Geſetzesband. Wie Schelling leitet Fechner nicht das Lebendige vom Toten ab, ſondern das Tote iſt Niederſchlag des Lebendigen, das Unbewußte ein Reſiduum früheren Bewußtſeins, wie er in ſeinem Zend-Aveſta eingehend darzutun ſucht. In ſeinem anziehenden Büchlein vom Leben nach dem Tode entwirft Fechner ein reizendes Bild von dem naturwiſſenſchaftlich umgedeuteten Himmel. Aber das Individuum iſt nicht ſubſtantial, ſondern nur aktual unſterblich in der Sphäre ſeiner Wirkungen. Er ſucht in beiden Werken ferners nachzuweiſen, daß zwiſchen ſeiner Lehre und dem Chriſtentum innere Verwandtſchaft beſtehe, und in dieſen Geleiſen ſucht Bruno Wille ein moniſtiſches Chriſtentum zu begründen, ohne über die ſeichten Umdeutungen Kalthoffs hinauszukommen.

Bis in die unmittelbarſte Gegenwart herein hat Fechners ſchon in

Heraklits Lehre vom Weltfeuer wurzelnde Gedankenmaſſe Philoſophen und Naturforſcher angezogen. Das Individuum wird aufgefaßt als Aufblitzen des Seelenſtromes; wir ſind Glieder des Seelenflutens, das man Welt nennt; was wir ſind, ſind unſere Vorfahren in uns; es iſt eine gewaltige Kette, die vom Unendlichen herkommt und ins Unendliche weiterreicht. Francé mit ſeinen Forſchungen über das Liebesleben der Pflanzen, Pauly u. a. hoffen ein Wiederaufleben der Allbeſeelung in Geſellſchaft und Kultur, eine Erneuerung des uralten, deutſchen Gottnaturbegriffs. Auch Philoſophen wie Wundt, Paulſen, Lipps, Eucken haben die Grundſubſtanz ihrer Weltanſchauung von Fechner und — Heraklit aufgenommen, wenn auch in weſentlicher Um- und Neubildung.

Zwei Formen des pſychophyſiſchen Monismus haben ſich von Fechners Lehre abgezweigt: nach der einen hängt nur das Phyſiſche unter ſich kauſal zuſammen, während die pſychiſche Reihe in ſich ſelbſt keine Kauſalität beſitzt, wie die Schatten- und Spiegelbilder nicht aufeinander wirken. Nach der anderen Auffaſſung bildet auch das Pſychiſche eine kauſal ununterbrochen zuſammenhängende Entwicklungsreihe. Daß die erſtere Form ohne weiteres auf den Standpunkt des Materialismus zurückſinken muß, iſt klar.

Aber auch die ungleich mehr verbreitete zweite Form hält der Kritik nicht ſtand. Der berühmte Berliner Tonpſychologe Karl Stumpf, Schüler Franz Brentanos, wirft mit Recht die Frage auf, ob denn das Rätſel des Zuſammenhanges zwiſchen Phyſiſchem und Pſychiſchem durch Ausdehnung auf die ganze Welt geringer würde, und ob die Worte Empfindung und Wille, angewandt auf das angebliche, gänzlich unbewußte Seelenleben der anorganiſchen Materie, noch irgend einen Sinn beſäßen. Alle bisherigen Verſuche, auch nur rein hypothetiſch die phyſiſchen Parallelvorgänge zu intellektualen Vorgängen in einer glaubhaften und nicht ſofort den pſychiſchen Tatbeſtänden widerſprechenden Weiſe zu konſtruieren, ſeien geſcheitert. Stumpf kann in der Parallelitätslehre ſtatt des geprieſenen Monismus nur einen Dualismus finden, wie er kraſſer noch niemals aufgetreten iſt. Die Ungleichartigkeit der Gebiete iſt beibehalten, die Wechſelwirkung geleugnet. Von der einheitlichen Subſtanz, die ohnedies nur ein Scheinbehelf war, iſt nicht mehr die Rede, und ſo erſcheint auch das Parallellaufen der zwei Welten unfaßlicher als ſelbſt nach der verrufenen Lehre der Geulincx und Malebranche. In der Tat, wenn jede der beiden Welten ſo verläuft, als wenn die andere überhaupt nicht exiſtierte, iſt das nicht eine radikale Spaltung der Wirklichkeit, und wo iſt auch nur der Verſuch gemacht, die Einheit dieſer Doppelheit verſtändlich zu machen? Zwei Parallelen kreuzen ſich niemals, und wenn die Parallelliſten ſich auf die konkave und konvexe Krümmung einer Fläche, auf die Spiegelung uſw. berufen, ſo ſind das nur Bilder, die zudem auf einen wirklichen Dualismus zurückweiſen.

Man mag zu den großen Syſtemen des deutſchen Idealismus nach Kant ſich ſtellen, wie man will, eines wird niemand beſtreiten können, daß ſie die einzigen konſequenten Verſuche ſind, eine wirkliche Einheit des Weltgeſchehens vom nicht theiſtiſchen Standpunkte aus darzuſtellen, und daß alle neueren Syſteme, welche das gleiche Ziel auf anderen

Wegen erſtrebten, ſich unentrinnbar in den idealiſtiſchen Frageſtellungen verfangen und dadurch in Widerſpruch zu ihren naturwiſſenſchaftlichen Ausgangspunkten geraten. Dieſe älteren Syſteme des Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel und zum Teil Schopenhauer) erblicken ebenfalls im Pſychiſchen das wahre Sein der Dinge und ſuchen eine moniſtiſche Weltauffaſſung herbeizuführen, indem ſie das Phyſiſche zu einer bloßen Erſcheinung oder Vorſtufe des Geiſtigen herabdrücken. Die wahre Wirklichkeit wird in die abſolute Subſtanz hineinverlegt. Menſchliches Bewußtſein und göttliches Sein fließen unmittelbar ineinander. Die Erſcheinungswelt wird in bloße Traumwelt aufgelöſt, wenn auch etwa Fichte ihre Bedeutung zu retten ſuchte, indem er ſie das „verſinnlichte Material unſerer Pflicht“ nannte d. h. ſie vom Ur-Ich produziert ſein ließ, damit der individuelle Geiſt ſich ſittlich an ihr betätigen könne. Gerade deshalb hat die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts den Zuſammenbruch des Idealismus herbeigeführt, weil nicht bloß die Triumphe der Naturwiſſenſchaften und der Technik, ſondern die ganze Wendung des modernen Lebens ihren Gravitationspunkt in die uns unmittelbar umgebende Erſcheinungswelt verlegte. Von dem, was dem modernen Menſchen in Kunſt, Literatur, Induſtrie, Technik alles iſt, hat der Idealismus „abſtrahiert“; er hat die Erſcheinungswelt unerklärt liegen gelaſſen, um eine gigantenhafte, nur wenigen nachkonſtruierbare Begriffsarbeit dem „Abſoluten“ d. h. dem der Erſcheinungswelt zugrunde liegenden „Alleinen“ zuzuwenden. E. v. Hartmann erfand deshalb für den deutſchen Idealismus den wenig treffenden Namen „abſtrakter Monismus“ und ſetzte ihm ſeinen „konkreten Monismus“ gegenüber, für welchen die um Drews eine zielbewußte Propaganda machen.

Hartmann iſt der Führer derjenigen Kantianer geworden, welche das Sphinxrätſel des Kritizismus nach der Seite des tranſcendentalen Realismus löſen wollen. Unſere Anſchauungs- und Denkformen kommen auch einem Ding an ſich unabhängig von unſerem Bewußtſein zu. Das Ding an ſich, der gemeinſame Grund des Phyſiſchen und Pſychiſchen, iſt Geiſt, aber unbewußter Geiſt, und als ſolcher die Syntheſe von Logiſchem und Alogiſchem.

Drews erblickt den radikalen Fehler alles bisherigen Monismus darin, daß er die unmittelbare Identität des Seins und Bewußtſeins behauptet hat ohne Zwiſchenglieder und Unterſchiede. So hat er die Welt für Gott angeſehen oder umgekehrt die Natur in den Geiſt verflüchtigt. Er wurde zum geiſtloſen Materialismus oder zum übertriebenen Spiritualismus. Beides iſt der Tod jeder Religion. Denn auch wenn nur Gott und die Welt nicht iſt, wird durch Vernichtung des einen der beiden Glieder die Möglichkeit des religiöſen Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen aufgehoben und die Religion in ihrem Kern vernichtet, wie Drews in einem eigenen Buche „Die Religion als Selbſtbewußtſein Gottes“ darzutun ſich bemühte. Hartmann habe dieſe Einſeitigkeit überwunden mit der Einſicht, daß das Bewußtſein ebenſo wie die Materie der Sphäre der Erſcheinung zuzuweiſen ſei, daß Bewußtſein und Sein nicht unmittelbar, ſondern nur in einem Dritten identiſch ſein können, und daß dieſes Dritte weder Natur noch Bewußtſein ſei, mit einem Worte, daß der unbewußte

Geiſt die gemeinſame Grundwurzel des bewußten Geiſtes wie der unbewußten Natur ſein müſſe Deshalb muß neben der mechaniſchen Geſetzlichkeit in der Welt (neben den Zentralkräften der Materie) auch eine objektive Zielſtrebigkeit anerkannt werden, weil Mechanismus und Teleologie für ſich allein nur unſelbſtändige Abſtraktionen ſind und erſt in ihrer konkreten Zuſammenfaſſung das wirkliche Ganze der Weltgeſetzlichkeit ausmachen.

Von Hartmanns Monismus rühmt Drews, daß derſelbe die Wahrheit aller anderen Formen des Monismus konſerviert und als Moment in ſich aufhebt. Daran iſt nur richtig, daß Hartmann eine Syntheſe zwiſchen den drei großen deutſchen Philoſophen Schelling, Hegel und Schopenhauer zu einem organiſch zuſammenhängenden Ganzen verſucht hat, daß er gegenüber dem Abſoluten die Rechte des Individuums wirkſamer zu wahren ſtrebte und auf das Verhältnis des Einzelgeiſtes zum Allgeiſte den Nachdruck legte, indem er auf Leibniz als den ‚größten aller zum Individualismus neigenden Philoſophen' die Aufmerkſamkeit zurücklenkte, und daß er endlich die letzten Reſultate der deutſchen Philoſophie durch Berückſichtigung der empiriſchen Realwiſſenſchaften, inbeſondere der aufblühenden Naturwiſſenſchaften, zu ergänzen bemüht war. Iſt Hartmann in der Tat der erſte von den deutſchen Fachphiloſophen geweſen, welcher, wenn auch aus zweiter Hand, das ganze naturwiſſenſchaftliche Material der Zeit in ſein Syſtem verarbeitet hat; rühmt er ſich auch, daß fruchtbare Syntheſen wie ſein Syſtem ganz wo anders herkommen müſſen als aus zerleſenen Büchern und aus zerkauten Schreibfedern, und daß ein dunkles Gehirn durch ein außerhalb des Schädels brennendes Licht nicht erleuchtet werden könne, ſo iſt es ihm doch bei Lebzeiten nicht gelungen, z. B. die Vertreter der mechaniſchen Naturauffaſſung auf ſeine Seite zu ziehen und ſo der Welt, wie Drews meint, des moniſtiſchen Rätſels wahre Löſung darzubieten. Der Geſchichtſchreiber des Materialismus, welcher ſelbſt eine Art von Teleologie für untrennbar auch von der atomiſtiſchen und darwiniſtiſchen Weltauffaſſung erklärt und die Teleologie Kants und Fechners für naturwiſſenſchaftlich nicht anfechtbar hält, nennt Hartmanns Ableitung der Teleologie aus dem Unbewußten eine flagrante Durchbrechung des ſtrengen Kauſalzuſammenhanges der Natur; ja er tadelt, daß deſſen ganzes Denken vollſtändig auf den Standpunkt des Köhlerglaubens und der rohen Naturvölker zurückkehre. Iſt es auch ſicher zu weitgehend, wenn Hartmanns Rekurs auf das Unbewußte zur Erklärung rätſelhafter Vorgänge einfach mit der Berufung des Auſtralnegers auf den ‚devil-devil' verſpottet wird, ſo iſt doch methodiſch Hartmanns Grundſatz verwerflich, daß da, wo nicht in engem, örtlichem Umkreiſe die genügende materielle Urſache eines Ereigniſſes gefunden werden kann, ſofort eine geiſtige Urſache geſucht werden müſſe, die nur im Gebiete des Unbewußten liegen kann. Der Naturforſcher wird hier mit Recht auf die Unendlichkeit von Kräften und Einrichtungen verweiſen, die auch in begrenztem, örtlichem Umkreiſe wirkſam ſein können, und wird, wo er die materielle Urſache noch nicht gefunden hat, mit nichten die Zuflucht zu einem ganz andersartigen Prinzip nehmen, das ihm, wie das „Unbewußte", nur einen leeren Namen bietet. Die Art und Weiſe, wie Hart-

mann die Wirkung des Unbewußten durch Wahrſcheinlichkeitsrechnung zu demonſtrieren ſucht, iſt jedenfalls verfehlt, und nach derſelben Methode, meint Lange mit Recht, könnte man beweiſen, daß ein Menſch ohne Hilfe der Fortuna oder eines Spiritus familiaris nicht zehnmal nacheinander im Würfelſpiel gewinnen könnte. Wenn ſich in einer Urne eine Million Kugeln befinden, ſo iſt die Wahrſcheinlichkeit auch für jene Kugel, welche gezogen wird, nur ein Millionſtel, alſo faſt Null und doch iſt die Sache wirklich, und der Wahrſcheinlichkeitsbruch bedeutet gar nichts als den Grad unſerer ſubjektiven Ungewißheit über das, was geſchehen wird.

Unſere Aufgabe iſt es indes hier nicht, die metaphyſiſchen Grundlagen des Hartmannſchen Monismus zu prüfen. Wenn aber ein Kritiker wie Lange behauptet, die Philoſophie des Unbewußten ſtelle ſich zu den poſitiven Wiſſenſchaften in einen ſchrofferen Gegenſatz als irgend ein früheres Syſtem und wiederhole in dieſer Beziehung alle Fehler eines Schelling und Hegel in weit gröberer Form, ſo iſt der Monismus Hartmanns noch weit davon entfernt, die ſämtlichen moniſtiſchen Richtungen der Gegenwart unter ſeinem Maſte zu ſammeln, und die Rührigkeit der Gruppe um Drews kann die Tatſache nicht umſtoßen, daß die Philoſophie des Unbewußten bisher einen auffallend geringen Sukkurs aus Naturforſcherkreiſen gefunden hat, wenn man ins Auge faßt, daß die mit dem Unterbewußtſein als Quelle der Religion arbeitenden engliſchen und amerikaniſchen Pſychologen von ganz andersartigen Vorausſetzungen ausgehen. Vertritt doch der berühmteſte der letzteren, der Amerikaner William James in ſeinem Werke „A Pluralistic Universe“ (New-York 1909) mit aller Verve ein pluraliſtiſches Weltbild und tritt hierin in ſcharfen Gegenſatz zu ſeinem romantiſch adſpirierten Landsmann Ralph Waldo Trine, der in ſeinem Werke „Harmonie mit dem Unendlichen“ (deutſch von Chriſtlieb) einen religiöſen Monismus zu begründen ſucht, welcher ſich von dem landläufigen philoſophiſchen vielfach nicht unvorteilhaft unterſcheidet.

Aus dieſem kurzen Überblick über die bis in die unmittelbare Gegenwart hereinragenden Richtungen des Monismus ergibt ſich folgendes Reſultat:

Der Name Monismus bedeutet durchaus keine einheitliche Weltanſchauung, ſondern er befaßt unter ſich Gedankenſyſteme, von denen kein einziges weſentlich neu iſt, und welche ſeit Jahrtauſenden einander in radikalem, direkt ausſchließenden Gegenſatze ſich gegenüberſtanden. Die Frage, ob religiöſer oder philoſophiſcher Monismus, und wenn letzterer, welche von ſeinen vielen Arten und Unterarten, dieſe Frage wäre nur dann eine für den Monismus lösbare, wenn wirklich im Sinne der Drewsſchen Richtung die Philoſophie des Unbewußten die höhere Syntheſe aller vorbezeichneten Standpunkte wäre. Eine Neigung zu dieſer Löſung iſt aber in den Kreiſen des Moniſtenbundes nicht ſtark bemerkbar, und wenn in letzteren Kreiſen etwas als moniſtiſche Weltanſchauung angeprieſen wird, was wie ein buntes Moſaikpflaſter von ziemlich jeder der vorerwähnten philoſophiſchen Richtungen ein Stückchen in ſich enthält, ſo iſt ein ſolcher Monismus philoſophiſch nicht diskutierbar.

II. Stellung des Monismus zur Religion.

Weſentlich einfacher iſt die Sachlage, wenn wir nach der Stellung des Monismus zu den höchſten religiöſen, ſittlichen und äſthetiſchen Idealen der Menſchheit fragen. Der landläufige Naturalismus aller Formen wirft dieſe Frage gar nicht auf. Entweder eifert er mit Schopenhauer dagegen, daß der Name Gottes überhaupt in irgend einer Form, auch in der pantheiſtiſchen Auffaſſung als Abſolutes noch genannt werde oder gar Gegenſtand eines Kultes ſei; oder er ſetzt etwas anderes an Stelle der Religion, wie denn A. Döring mit Recht betont, daß die Subſtitute und Umbildungen, welche das moderne Bewußtſein für die urſprüngliche Ausdrucksweiſe des religiöſen Gefühls geſchaffen habe, den Namen Religion nicht mehr verdienen. Unter den neueren, nachhegelianiſchen Moniſten hat nur Fechner es unternommen, einen prinzipiellen Ausgleich der Grundlagen ſeiner Weltanſchauung mit der chriſtlichen Religion ſelbſt zu verſuchen.

Drews dagegen behauptet, der naturaliſtiſche Monismus der Naturforſcher habe keine Ausſicht zu obſiegen, ſo lange nicht der Nachweis erbracht iſt, daß das religiöſe Bewußtſein keinen Anſpruch auf Befriedigung hat oder aber der naturaliſtiſche Monismus ſelbſt imſtande iſt, ein haltbares Verhältnis zwiſchen Gott und dem Menſchen zu begründen. Dieſe Begründung ſei aber ebenſowenig wie jener Nachweis möglich, und daher ſei es zu bedauern, daß der Lärm, den der naturwiſſenſchaftliche Monismus in der Gegenwart verurſache, den Monismus überhaupt in Verruf gebracht habe.

In dem Programmwerk von Drews unternimmt es Friedrich Steudel den Nachweis zu erbringen, daß Monismus und Religion wohl vereinbar ſeien, daß die bisherigen Religionsformen der unter dem jeweiligen geiſtigen Horizont allein mögliche Ausdruck jener ſich ſtets gleichbleibenden ſeeliſchen Anlage ſeien, die als Religionsbedürfnis ſchöpferiſch ſich geltend mache, und daß das ſeeliſche Erlebnis, welches die Religion erzeugt, im modernen Menſchen noch ebenſo wirkſam ſei und bei verfeinerter und verſchärfter Urteilskraft auch höhere religiöſe Vorſtellungs- und Empfindungskomplexe ſchaffen müſſe.

Steudel geht aber dabei von einer ſehr morſchen Grundlage aus, die ſich weder zur Kritik der bisherigen Religionsformen noch zum Aufbau einer modernen Religion eignet. Die Begriffsbeſtimmung der Religion entnimmt er nicht etwa dem Gottesbegriff eines Auguſtinus oder Thomas, wo der Theismus in ſeiner ganzen Tiefe grundgelegt und innerlich durchlebt iſt, ſondern dem ſeichten Rationalismus eines Feuerbach. Er nennt Religion den „in der Phantaſie befriedigten Glückſeligkeitstrieb des Menſchen“. Dieſen Begriff glaubt Steudel von den bisherigen Religionsformen abſtrahiert zu haben, vergißt aber dabei, daß der Theismus ſich entſchiedenſt dagegen verwahren muß, Feuerbachs Religions- und Gottesbegriff als den eigenen gelten zu laſſen. Denn nach Feuerbach iſt Gott nur „das aus ſich und der Welt hinausprojizierte Selbſt des Menſchen, die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menſchen, das

offene Bekenntnis ſeiner Liebesgeheimniſſe, der Selbſtgenuß des Egois mus die Selbſtbefriedigung der eigenen, gegen alles andere mißgünſtigen Selbſtiſchkeit".

Das Gefühl für den Beglückungswert einer religiöſen Vorſtellung, ſo folgert der Kritiker von ſeiner falſchen Prämiſſe aus, ſei die geheime Triebfeder für die Erhaltung von Vorſtellungsgebilden, über die eine beſſere Erkenntnis längſt weggeſchritten ſei, z. B. für den Glauben an eine auch nach Auflöſung unſeres Organismus noch fortexiſtierende Seele. Nun bedeute Monismus nichts anderes als die radikale Leugnung des Wunders, die radikale Ausſchaltung des tranſcendentalen Faktors aus jedem Verſuch, eine Einzelerſcheinung innerhalb der erfahrbaren Welt erklären zu wollen. Damit ſei das Zugeſtändnis vereinbar, daß das Weſen der Einheit, die uns in unendlicher Vielheit erſcheint, für immer unzugänglich bleiben muß. Das Monon, das wir bei der denkenden Verarbeitung des Wirklichen abſtrahieren, bleibt ſuperrational. Tranſcendent bleibt auch der Grund, warum das Vielfache der Beziehungen, worin die Dinge uns erſcheinen, nicht bloß als endloſe Variation gleichartiger Phänomene, ſondern vielmehr als ein Wille zum Aufbau immer höher gearteter Erſcheinungsformen ſich uns darſtellt. Unſere exakt beſtimmbare Erkenntnis der chemiſchen und phyſikaliſchen Eigenſchaften des Stoffes reicht nur an die Oberfläche des Weſens der Dinge hinan. Der Aufbau der organiſchen Welt bis herauf zum Menſchen läßt ſich daraus nicht ableiten. Alles Nachdenken hierüber muß immer wieder bei der Tranſcendenz der Urſächlichkeit dieſer Erſcheinung landen. Natur iſt, das erleben wir in uns ſelbſt, Vernunft, iſt Wille zu immer reicherer Formentfaltung durch Organiſation der lebendigen Kräfte, die das Weſen aller Dinge ausmachen. Wenn ich mich retroſpektiv als Endglied einer Entwicklung erlebe, muß ich unter dem Geſichtspunkt der Ewigkeit, der ich als zeitlich bedingte Erſcheinung angehöre, mich auch wieder als Anfang einer weitergehenden Entwicklung auffaſſen.

Dies iſt der Punkt, wo die Religion im Monismus einſetzt. Indem der individuelle Glückswille ſchon auf der niedrigſten Stufe des inſtinktiven Wollens, im Genuſſe der Liebe, an ein anderes Weſen gebunden iſt, weitet er ſich notwendig zum Kulturwillen aus d. h. zu den bewußt gewollten, ſozialen Aſſoziationen verwandter Weſen. Der Zwang hiezu erſcheint nach Steudel als dieſelbe Realität, die den Stoff zwang, die erkenntnisfähige Zelle aufzubauen. Was alſo der Menſch als Glückswillen in ſich erfährt, fällt mit der durch die ganze Natur nachweisbaren Finalität ſuperrationaler, tranſcendenter Art zuſammen. Die Einzelziele, die er ſich dabei durch die ſchöpferiſche Kraft ſeiner Phantaſie ſetzt, ſind ihm zwar klar bewußt; will er aber ihre Geneſis bis auf den letzten Grund zurückverfolgen, ſo ſtößt er auf eine tranſcendentale Größe. So iſt Religion Bejahung der Entwicklung, Kulturwille, Bejahung der ſittlichen d. h. ſchöpferiſchen Kräfte im Menſchen, Bejahung des tranſcendentalen Untergrundes im Menſchen. ‚Die Religion des Monismus iſt eine Religion der Kraft und der Lebensbejahung.'

Religion iſt, ſagt Steudel, der durch alle Widerſprüche der Erfahrung hindurch ſich behauptende Lebens- und Zukunftsglaube. Dieſer Glaube

iſt kein Wunderglaube, ſondern gründet ſich auf die erfahrbare Tatſache, daß wir mitten im Strom der ewigen Lebensentwicklung uns bewegen, daß auch unſer Einzeldaſein an dem ewigen Geſchaffenwerden der Welt teilnimmt. So ſteckt uns das Leben ſelbſt immer neue Ziele und begrüßt uns mit neuen, uns an ſich bindenden Verheißungen. Mit der Kraft der Phantaſie greifen wir das Werdende vor ſeiner Verwirklichung liebend voraus und erfahren ſo ſeine aufrichtende, Kräfte auslöſende und von allem Druck der Gegenwart befreiende Wirkung. Der ewige Fluß der Dinge, in dem wir treiben, läßt uns hoffen, daß, ſo viel Glück wir auch ſchon begraben mußten, doch immer wieder vorgeſorgt iſt für eine neue Liebe, ein neues Leben, eine neue Schaffensluſt im Angeſichte neuer Ziele. Jede Niederlage wird zu einer Station auf unſerem Siegeszug, jedes Grab unſeres Lebens die Hoffnung eines neuen Lebens, wie Kalthoff ſagt. Ein Gebet kennt die Religion des Monismus nicht. Unſer Gebet iſt Arbeit. Das hindert aber nicht, daß wir vor der Größe und Unbegreiflichkeit der Gottnatur ſtehend und von ihr im Innerſten ergriffen und erſchüttert dem Sturm unſerer erregten Innenwelt in einem ‚Du' Ausdruck geben, darin wir uns andächtig und demütig die überwältigende Größe vergegenwärtigen, der wir als Teil unterworfen ſind. In dem ungeheuren Vertrauen, das dieſe Stellung zum Leben uns ſichert, in dem poſitiven Verhältnis, in das ſie uns zur Natur verſetzt, in der total veränderten Stellung dem Böſen gegenüber, deſſen Relativität wir unter dem Entwicklungsgedanken begreifen gelernt haben, beweiſt die moniſtiſche Religion als Glaube an eine göttliche Entwicklung ihre Überlegenheit über jede dualiſtiſch beſtimmte Religion.

Prüfen wir die Grundlagen dieſer neuen moniſtiſchen Religion, von welcher Steudel behauptet, ſie ſei die Religion ſchlechthin, welche der philoſophiſche Materialiſt ſo gut bekennen könne wie der Theiſt, ſo erleben wir ſeltſame Überraſchungen. Von Spinoza bis Schopenhauer und Hartmann hörten wir den lauten Ruf des Monismus, wer das Glücksverlangen des Menſchen in ſeine ſittlichen und religiöſen Vorſtellungen mit aufnehme, bleibe im Vorhofe der edlen Sittlichkeit ſtehen, und nun ſoll der nackte Egoismus die innerſte Wurzel der wahren Religion ſein, auch die ſympathiſchen und altruiſtiſchen Gefühle ſollen auf dieſe Wurzel zurückgehen, nämlich auf die Erfahrung, daß der Menſch des Menſchen zu ſeiner Luſt bedarf und die in der natürlichen Liebe als luſterzeugend ſich manifeſtierenden Sympathieregungen in den bewußt gewollten ſozialen Ordnungen und ſittlichen Geſetzen einer gewaltigen Steigerung fähig ſind. Dieſer Standpunkt iſt doch ſchon dadurch gerichtet, daß Feuerbach ihn benutzte, um die Unmöglichkeit und Unvernünftigkeit jeder Religion zu behaupten.

Noch ſchärfer ſpringt ein anderer Widerſpruch in die Augen. Die theiſtiſche Religion wird deshalb abgelehnt, weil der Monismus die radikale Ausſchaltung des tranſcendentalen Faktors aus der Erklärung einer Welterſcheinung fordere, und weil die Wiſſenſchaft die lückenloſe Geſchloſſenheit des Kauſalzuſammenhanges im Geſchehen fordere. Abgeſehen davon nun, daß der Theismus letztere durchaus nicht ausſchließt, wie ſpäter näher darzulegen ſein wird, nimmt gerade unſer Kritiker einen

tranſcendentalen Faktor im Naturgeſchehen zum Ausgangspunkt der Religion. Tranſcendental iſt ihm dabei nicht bloß die Subſtanz der Welt, ſondern ein tranſcendentaler Faktor ſteckt nach ihm dem Naturgeſchehen mitten im Fleiſche. Er liegt im Entwicklungsgeſetze ſelbſt. Auch wenn man mit Darwin und Häckel die Zuchtwahl als die Löſung aller Rätſel faſſe, müſſe man, um den Aufbau einer einen denkenden Organismus grundlegenden Zelle begreiflich zu machen, hinter dem Atomgewicht, der elektriſchen Eigenſchaft und chemiſchen Affinität verborgene Beziehungskräfte annehmen, welche nie beſtimmt werden können, tranſcendentaler Natur ſind. Steudel aber zieht es vor, mit Hartmann neben den phyſikaliſch-chemiſchen Kräften eine finale Verknüpfung der Dinge als mitwirkend zu denken. Wer Vorgänge wie die minutiöſe Identität einer mikroſkopiſch kleinen Spermazelle mit dem künftigen Geſamtorganismus jemals auf dem Wege kauſaler Erklärung rational beſtimmen zu können hoffe, ſei um ſeine Gottähnlichkeit zu beneiden. Wenn deshalb Du Bois-Reymond mit Recht vom theiſtiſchen Gottesbegriff des Leibniz, mit dem ſchon Auguſtin übereinſtimmt, ſagt, daß er den Gedanken ſtrenger Kauſalität durch das ganze Naturgeſchehen gelten laſſe, und daß vom Augenblicke der Schöpfung an jeder innere Unterſchied zwiſchen ihm und der modernen Entwicklungslehre ſchwinde, ſo richtet dagegen Hartmann und mit ihm Steudel die Schranken der kauſalen Erklärung mitten im ureigenſten Gebiete der Naturwiſſenſchaft auf. Denn ſeine finale Wirkungsweiſe iſt etwas Superrationales, aus dem abſolut Unbewußten Stammendes und in Ewigkeit nicht Erklärbares.

Einen ungeheuren Gedankenſprung vollführt ſodann der Konſtrukteur der moniſtiſchen Religion dadurch, daß er das Hartmannſche Myſterium der finalen Kauſalität ohne weiteres mit dem Zwang identifiziert, mit welchem unſer individueller Glückswille zum Kulturwillen ſich ausbreitet d. h. zur altruiſtiſchen und ſozialen Sittlichkeit. Eine logiſche Vermittlung der beiden ſo heterogenen Sphären wird gar nicht angedeutet. Das Überraſchendſte aber iſt folgendes: Steudel geht ohne Zweifel von den metaphyſiſchen Prinzipien Hartmanns aus, ſpeziell von deſſen letzter Schrift über „das Problem des Lebens“. Und von dieſer Grundlage aus gelangt er zu einer Religion der Lebensbejahung, und unter dem Schilde von Drews geht dieſe „chemiſch reine“ Religion des Monismus in die Welt hinaus. Und doch iſt Drews mit Hartmann der Meinung, die er namentlich in ſeinem großen Werk über die deutſche Spekulation ſeit Kant zu begründen ſuchte, der letztentſcheidende Grund gegen einen perſönlichen Gott ſei das Weltelend; mit dem Peſſimismus habe Schopenhauer die gefährlichſte, eine ethiſche Waffe gegen den Theismus geſchärft und gegen denſelben einen Schlag geführt, von dem er unfähig ſei jemals ſich wieder zu erholen; damit ſei der große Wendepunkt in der Entwicklung der religiöſen Anſchauungen innerhalb der chriſtlichen Kulturnationen eingetreten, welcher die bisherige Herrſchaft des Theismus unmöglich mache. Und nun wird uns mit der Philoſophie Hartmanns, welcher den Peſſimismus die Inauguration einer neuen Kulturperiode nannte, bewieſen, daß es nichts mit dem Peſſimismus ſei, daß ein ungeheures Vertrauen zum Leben jede moniſtiſche Religion auszeichnen müſſe. Lebensbejahung

iſt nach Steudel der Herzſchlag jeder moniſtiſchen Religion, nach Hartmann hingegen iſt die Erlöſung Lebensverneinung. Dadurch wird Gott ſelbſt aus einem ihm unerträglichen Zuſtand erlöſt. Denn abgeſehen davon, daß Gott als abſolutes Subjekt in und mit den endlichen Subjekten in der Erſcheinungswelt leidet — und Leben iſt nach Schopenhauer und Hartmann Leiden, — müſſen wir Gott auch eine außerweltliche Unſeligkeit zuſchreiben. Denn der Wille iſt potentiell unendlich, und es bleibt deshalb neben und außer dem erfüllten Weltwillen ein unendlicher Überſchuß des hungrigen, leeren Wollens beſtehen, welcher bis zur Rückkehr des geſamten Willens zur reinen Potentialität rettungslos der Unſeligkeit verfällt. Gerade dieſe abſolut unbeſtimmte, tranſcendente Unſeligkeit des leeren unendlichen Wollens iſt es, welche als der zu negierende Zuſtand den notwendigen Ausgangspunkt der unbewußten teleologiſchen Tätigkeit, als das Nichtſeinſollende die feſte Grundlage des Weltprozeſſes bildet. Gott nimmt das immanente Weltleid auf ſich, um durch die Univerſalerlöſung in der Welt ſich nicht bloß von der immanenten, ſondern auch von der tranſcendenten Unſeligkeit zu erlöſen. Die Endlichkeit des Weltſchmerzes erhebt ſich ſo zur Unendlichkeit des Gottesſchmerzes. Religion iſt die Teilnahme des individuellen Mitgefühls an dieſem unendlichen Gottesſchmerze, vor dem aller endliche Schmerz in das Nichts relativer Bedeutungsloſigkeit verſinkt, und der Menſch, der ſich mit dieſem Träger der abſoluten Tragik weſenseins weiß, ſtreift in dem Mitgefühl mit dem unendlichen Gottesſchmerz die letzten Schlacken egoiſtiſcher Feigheit und Trägheit ab und gibt ſich mit ſeinem ganzen Wollen und Vermögen dem teleologiſchen Erlöſungsprozeſſe hin. Das reale Daſein iſt die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozeß die Paſſionsgeſchichte des fleiſchgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlöſung des im Fleiſche Gekreuzigten, die Sittlichkeit aber iſt die Mitarbeit an der Abkürzung dieſes Leidens- und Erlöſungsweges. Einen Gott, dem nicht bloß, wie beim Perſönlichkeitspantheismus, alles Weh und Seufzen der Kreatur durch das Herz zieht, aber nur in unfruchtbarem Mitleid, in indirekter Reſonanz des wirklichen Leides, einen Gott, der ſelbſt alles Leid der Welt tragen muß, iſt der leidende Menſch nicht gehindert zu lieben. So meint Hartmann.

Soviel iſt ſicher, daß von dem metaphyſiſchen Unterbau der Philoſophie des Unbewußten, namentlich von der als unbewußt aufgefaßten Zielſtrebigkeit des Naturgeſchehens aus, welche Steudel ausdrücklich von Hartmann übernimmt, nur ein Standpunkt des eudämonologiſchen Peſſimismus wie der zuletzt entwickelte möglich iſt, und dieſer Standpunkt iſt in Hartmanns Begriff der Teleologie ſo feſt verankert, daß eine Ableitung eines eudämonologiſchen Optimismus aus ſeinen Prinzipien beinahe mehr verwundern muß, als wenn wir an einem Roſenſtrauche Trauben wachſen ſähen.

Daß man in der Annahme, das Weſen, welches im Sinne des Monismus Hartmanns das unermeßliche Weltleid trägt und durch den teleologiſchen Weltprozeß nach der Aufhebung dieſer namenloſen Unſeligkeit trachtet, ſei dem Grunde, wenn auch nicht der Erſcheinung nach unſer eigenes Weſen, alles aufbieten kann, um den Weltprozeß zu befördern

und den Leidensweg des Abſoluten abzukürzen, iſt begreiflich. Wie aber der einzelne in dem Anblick der ſtets aufſteigenden Lebensentwicklung des Univerſums eine Befriedigung ſeines individuellen Glücksbedürfniſſes finden ſoll, wie z. B. der an einem unheilbaren qualvollen Leiden Darniederliegende von dem ewigen Fluß des Lebens im moniſtiſchen Sinne neues Leben hoffen ſoll, iſt unverſtändlich.

Zu den unanfechtbarſten Gedankenketten Hartmanns gehört ohne Zweifel der Nachweis, den er Hegel gegenüber führte, daß eine als ewig gedachte Entwicklung eine Tretmühle iſt, bei der jedem geſunden Verſtande ſchwindeln muß, daß der Weltprozeß deshalb nach vorwärts und rückwärts zeitlich begrenzt ſein muß, daß jede Entwicklung einen Endzweck fordert, und daß eine vom Alogiſchen ausgehende Entwicklung nur zu einem negativen Endziel, zu einer Univerſalwillensverneinung, zu einem Aufhören des Prozeſſes führen kann. Damit fällt der Grundſatz des ſpinoziſtiſchen Monismus, daß Wirklichkeit gleich Vollkommenheit ſei, und die daraus gezogene Folgerung Hegels, daß jede Stufe der Entwicklung in ſich einen abſoluten Wert und abſolute Befriedigung habe, eine Behauptung, von der Hartmann mit Recht ſagt, daß ſie jedem unbefangenen Hineinblicken in den Jammer der Welt Hohn ſpricht; dieſer Standpunkt iſt ſeit Schopenhauer nicht mehr möglich. Auch würde, wie Hartmann mit Recht ſagt, dieſer Standpunkt zu einem optimiſtiſchen Quietismus führen, während nach Steudel es gerade der Vorzug der moniſtiſchen Religion ſein ſoll, daß ſie alles, was an Kräften und Möglichkeiten im Menſchen ruht, zu höchſter Aktualität auslöſt.

Es iſt dem neueren Monismus mit Steudel andererſeits nicht übelzunehmen, wenn er, um ein religiöſes Verhältnis zwiſchen Gott und Menſch herzuſtellen, die religiöſe Gemütswelt aus dem Theismus möglichſt herüberzunehmen ſucht, von einer inneren Ergriffenheit und Erſchütterung durch die überwältigende Größe der Gottnatur ſpricht, worin der Menſch dem Sturm der erregten Innenwelt in einem „Du“ Ausdruck gibt. Allein der Sturm dieſer religiöſen Gefühle bleibt ein Sturm im Waſſerglaſe; er reicht bis an die wahre Lebensſubſtanz der Gottnatur nicht heran, um Einflüſſe dort auszuüben oder aufzunehmen. Das religiöſe Verhältnis bleibt ein durchaus einſeitiges. Auf jeden Fall könnte von einer Verehrungswürdigkeit und Liebenswürdigkeit des Weltgrundes, wenn nach Steudel im Sinne des Monismus die Religion nur die in der Phantaſie gegebene, Glücksgefühl ſchaffende Antizipation einer noch nicht gegebenen Wirklichkeit iſt, nicht die Rede ſein. Denn nicht nur vom Peſſimismus, ſondern von der gemeinmenſchlichen Erfahrung muß der Monismus ſich die Tatſache entgegenhalten laſſen, wie die Wirklichkeit des Weltgrundes es iſt, die den perſönlichen Menſchen bekämpft, verwundet, peinigt, drückt, unterdrückt, verkümmert, vergiftet, tötet und begräbt und nach ſicherer Ausſicht der Wiſſenſchaft dereinſt im ewigen Eiſe das ganze Leben und Hoffen der Menſchheit ſamt allen Errungenſchaften von Wiſſenſchaft, Kunſt und Recht erſtarren laſſen wird. Zwar wendet der Monismus von jeher ein, es liege an uns, ob wir in der Natur vorwiegend das Unvollkommene ſehen oder das Vollkommene, ob wir unſere Idee des Schönen in ſie hineintragen und ſie dann tauſendfältig zurückbekommen, oder ob uns

überall die Spuren der Verweſung, der Verkümmerung, des Vernichtungskampfes entgegentreten; ob wir unſer Auge auf dem jähen Untergang oder der ſchwellenden Lebensfülle ruhen laſſen. Allein eine jede Teilung der Wirklichkeit widerſpricht dem moniſtiſchen Prinzip. Gott als Objekt der moniſtiſchen Religion kann nicht ein Blütenſtrauß des Schönſten und Liebſten ſein, der je nach Geſchmack aus der rauhen Geſamtwirklichkeit herausgehoben werden kann, ſondern er iſt das Alleine in einer Welt, in der das Böſe keineswegs bloß die Rolle des dürren Flecks auf dem Blumenkelch ſpielt. Was hier vom Monismus vorgebracht wird, das hat auch Schopenhauer beſtehen laſſen: die Fähigkeit des Geiſtes, im Kunſtgenuſſe auf Augenblicke über die Hölle der empiriſchen Wirklichkeit in ein erträumtes Paradies ſich zu erheben, um alsdann das Troſtloſe des Daſeins deſto ſchärfer zu fühlen und deſto kräftiger der Vernichtung entgegenzuſtreben. Um aber im Sinne Schellings die Geſamtheit der Natur und Geſchichte in eine Werkſtätte eines göttlichen Künſtlers zu verwandeln und mit dem roſigen Verklärungslichte makelloſer Schönheit zu umſäumen, dazu reichen Hartmanns metaphyſiſche Prinzipien, von denen der konkrete Monismus ausgeht, ſchlechterdings nicht hin. Steudels Religion ſoll aber als Lebensglaube nicht bloß äſthetiſchen Genuß gewähren, ſondern den ganzen Menſchen zu höchſter Aktualität entflammen.

Der konkrete Monismus legt großen Wert darauf, daß er in religiöſer Beziehung dem Naturalismus überlegen ſei, weil ſeine Allſubſtanz Geiſt iſt. Allein die edelſte Prärogative des Geiſtes iſt doch die Sittlichkeit. Kann aber der Menſch in der moniſtiſchen Weltſubſtanz einen großen Antrieb und Zweck des ſittlichen Handelns gewinnen, wie ihn die chriſtliche Religion in Gott dem Allerheiligſten enthält? Hier treffen die Worte Schells zu: „Es wäre ſchlechthin unbegreiflich, wie das Urweſen in den verſchiedenen Menſchenſeelen in einen ſo furchtbaren und unverſöhnlichen Gegenſatz von Sittlich und Unſittlich, von willkürlicher Grauſamkeit und unerträglichem Schmerz, von gläubiger Frömmigkeit und leichtfertigem Unglauben, von Geilheit und Reinheit, von Sinnlichkeit und Weisheit, von wahnſinnigem Hochmut und edler Beſcheidenheit, von aufopferndem Gemeinſinn und gewiſſenloſer Selbſtſucht, unbeſchadet ſeiner Einheit hineingeraten konnte. Denkt man ſich aber den Weltgeiſt ſo gleichgültig und unzugänglich für die ſittlichen Gegenſätze, wie das bunte Moſaikbild der ſittlichen und unſittlichen Menſchheit es fordert, dann unterſcheidet er ſich vom Urſtoff des Materialismus in keiner Weiſe. Ein Geiſt, der keine Innerlichkeit und Perſönlichkeit hat, der ſo wenig Intereſſe an der Wahrheit und am Guten hat, der in ſittlicher Hinſicht ſeit Jahrtauſenden im vollſten Sinne alles iſt, der ſeit Jahrtauſenden zu gleicher Zei Kirchen und Luſthäuſer, Tyrannenburgen und Sklavenhürden, Bankettſäle, und Spitäler, Friedenskongreſſe und Schlachtfelder bewohnt, um fort und fort an allen dieſen Orten ſeine Befriedigung und Luſt zu ſuchen, ein ſolcher Geiſt wäre wohl unendliche Charakterloſigkeit, aber kein Geiſt.“

So ergibt ſich uns von allen Seiten her, daß ſich von der metaphyſiſchen Grundlage des konkreten Monismus aus durchaus keine Religion im Sinne eines alle Kräfte der Innerlichkeit anſpannenden Lebens- und Zukunftglaubens, eines eudämonologiſchen Optimismus gewinnen läßt,

ſondern nur ein teleologiſcher Optimismus d. h. eine Weltanſicht, welche das Leben verneint, in jedem Seienden ein Nichtſeinſollendes ſieht und im ganzen Weltprozeß als letztes Ziel eine möglichſt hohe Steigerung des Bewußtſeins zu dem Zwecke erblickt, um die Unſeligkeit des Seins zu erkennen und den Willen zum Nichtſein auszulöſen. Ein Schattenſpiel von Religion liegt allerdings in dieſer Auffaſſung inſofern, als auch auf ſeiten Gottes ein Mitfühlen des Weltelends angenommen wird. Allein die Rollen ſind vertauſcht. Der Menſch ſoll alle ſeine Kräfte anſpannen, um Gott zu erlöſen, um Leben, Kultur, Fortſchritt zu verneinen. Zu einem ſolchen Ziele wird der gemeinmenſchliche Verſtand, was Hartmann bekanntlich nicht will, weit eher auf dem Wege des Selbſtmords zu gelangen meinen. Zum Zwecke der Erlöſung Gottes aus ſeiner tranſcendenten Unſeligkeit ſeine ſittlichen Kräfte aufs höchſte zu ſpannen und zu erſchöpfen, um die für den Weltuntergang erforderliche Steigerung des Bewußtſeins herbeiführen zu helfen, wird er um ſo weniger Anſporn fühlen, als das von Hartmann fleißig verwertete Entropiegeſetz ohnedies ſicher zum Wärmetod der Welt führen wird und eine frühere Rückkehr in die Ruhe des Urſtandes nur die Möglichkeit nahe rückt, daß der blinde und alogiſche Wille in ſeiner Torheit wiederum den Weltprozeß anfängt. So hat denn auch Nietzſche, der urſprünglich von Schopenhauer ausging, geendet bei der Annahme, von welcher er wie von einer Inſpiration ſich überwältigt fühlte, bei der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Dann wird aber die Negativität des Endziels zur Unerträglichkeit und der Rieſenkampf des Daſeins zur entſetzlichſten Farce.

Es iſt merkwürdig, mit welcher Oberflächlichkeit der Monismus über die Kernfrage aller Religionen hinweggeht, die darin liegt, daß das menſchliche Gemüt das unabweisbare Bedürfnis fühlt, an eine unendliche Kraft und Gnade, Liebe und Heiligkeit in perſönlichem Herzensverkehr ſich anzuſchließen, um daraus die innere Befähigung für ſeine edelſte Aufgabe, die Erfüllung eines heiligen Sittengeſetzes, zu gewinnen Was iſt Sittlichkeit, wenn es nicht ein Ideal dieſer Sittlichkeit gibt, ein unendlich ehrwürdiges, ewig verpflichtendes und beſeligendes Geſetz und Zielgut, für welches der menſchliche Geiſt mit ſeinem ganzen Denken und Lieben verpflichtet werden kann, weil er darin die edelſten Kräfte ſeines eigenen Weſens, die in der Perſönlichkeit liegen, in unendlicher Vollkommenheit wiederfindet? Die Weltſubſtanz des Monismus in irgend welchem Sinne kann dies Ideal nicht ſein; denn ihr mangelt alles das, was der Geiſt Wertvolles in ſich ſelbſt findet, und was ihn zum Ideale drängt. Sie ſtürzt ſich blind und gleichgültig in den Strudel der Wolluſt, Genußſucht und des Laſters. Und wo ſollte der Antrieb zu heroiſchem, ſittlichem Handeln herkommen, wenn mit der ewigen Gottesperſönlichkeit auch die Grundlage für ein unſterbliches Perſönlichkeitsleben überhaupt fällt? Dann ſinkt nicht bloß die Bedeutung der menſchlichen Einzelperſönlichkeit, ſondern auch die Bedeutung des Menſchengeſchlechtes zu einem gleichgültigen Momente im großen Zeitenlauf, zu einem Wellenſpiel im Winkel des Ozeans herab, welches in keinem ewigen Bewußtſein ſich widerſpiegelt und in keiner Erinnerung erhalten bleibt. Die Hoffnung auf eine ſteigende Erhöhung des Lebens im Univerſum kann das religiöſe

Ideal nicht erſetzen. Denn abgeſehen davon, daß ein ewiges Fortſchrittsideal ohne perſönlichen Weltgrund widerſinnig iſt und der Naturwiſſenſchaft widerſpricht, warum ſollte nicht die Vollentfeſſelung der Leidenſchaft, der Sinnlichkeit, des Verbrecheriſchen im Menſchen dieſe Lebenserhöhung der Gattung im Sinne Nietzſches eher erreichen als jede altruiſtiſche Sittlichkeit? Mit Recht ſagt Lotze, es ſei völlig gleichgültig, ob der weſentlichſte Kern der Wirklichkeit, aus dem alles andere wie ſelbſtverſtändliches Nebenwerk hervorſprießen ſoll, in ſeelenloſen Atomen, blinden Kräften und mathematiſchen Geſetzen des Wirkens, oder ob er in denknotwendigen Begriffen irgendwelcher Art, in relativen oder abſoluten Ideen und den Gaukeleien ihrer dialektiſchen Bewegung geſucht wird; alle dieſe Anſichten (d. h. alle Formen des Monismus) würdigen ganz gleichmäßig die Natur und Geſchichte dazu herab, Darſtellungen des unbedingt Gleichgültigen und Wertloſen zu ſein, deſſen Vorhandenſein in der Welt des Denkbaren nur begreiflich iſt, wenn es als der letzte formelle Widerſchein des lebendigen Geiſtes und ſeiner lebendigen Tätigkeit gedacht wird. Ungemein tief iſt der Gedanke, in welchem Lotze ſein letztes Forſchungsreſultat formuliert, auch die ewigen Wahrheiten könnten nur aus dem Grunde der ewigen Liebe erklärt werden, deren erſte Gründung die einer allgemeinen Ordnung und Geſetzlichkeit ſei. Läge der Welt nicht das ewig Wertvolle und Heilige der Liebe zugrunde, ſo wäre die Tatſache der Wahrheit unverſtändlich; auch der feſteſte Pfeiler aller Wahrheit, das Geſetz der Identität, ſei nur die formale Abſpiegelung der inhaltvollen Treue gegen ſich ſelbſt, in welcher die ethiſche Vollkommenheit des göttlichen Weſens liegt. Alle Güter, die wir ſo nennen, ſind es nicht außerhalb des fühlenden, wollenden und wiſſenden Geiſtes.

Es iſt alſo durchaus unangebracht, wenn der konkrete Monismus mit Drews es als Agitationsparole benützt, Hartmann habe den lange verhüllten Gegenſatz zwiſchen dem perſönlichen Gott und dem reinen Ideal des Sittlichguten ans Tageslicht gebracht und dadurch dem Chriſtentum den Todesſtoß ins Herz gegeben. Was der konkrete Monismus an ſittlichen Idealen hat, iſt das nachglühende Abendrot des von ihm aufgegebenen Chriſtentums. Die Idee des Tragiſchen kann unmöglich der Maßſtab des Sittlichen werden. Tragiſch iſt es freilich, wenn der Gott des Monismus eine Welt ſchafft, welche, falls er das Licht des Bewußtſeins genöſſe, im moniſtiſchen Sinne ein unentſchuldbares Verbrechen wäre, und wenn dann der ungeheure Apparat der Natur und Geſchichte nur dazu dienen ſoll, jene göttliche Torheit wieder rückgängig zu machen. Allein eine ſolche Tragik würde nach den klaſſiſchen Regeln Leſſings nicht einmal auf der Bühne auch nur eine Stunde lang Objekt reinen äſthetiſchen Genuſſes ſein, geſchweige denn Urbild ſittlichen Handelns werden können.

Aber iſt es nicht wenigſtens das Verdienſt der moniſtiſchen Religion, die Hauptanſtöße der wiſſenſchaftlichen Naturerklärung, Gebet und Wunder, beſeitigt zu haben? Steudel meint, das ältere Chriſtentum habe überhaupt keinen Begriff von Naturgeſetz gehabt. Das ſetzt eine ſtarke Unkenntnis der klaſſiſchen Quellen voraus, aus denen auch der Chriſt ſein Gebetsleben ſchöpft. Wird nicht in den Pſalmen die Ewigkeit und Un-

verbrüchlichkeit der Naturgeſetze als Garantie für die Treue und Heiligkeit des ſittlichen Gotteswillens angerufen? Wölbt ſich nicht im Buche Job über dem Erdenleid des Dulders in großartiger Tragik der majeſtätiſche Bogen der unabänderlichen Weltgeſetzlichkeit, innerhalb deren das Wohl und Wehe der Geſchöpfe von ewiger Weisheit und Liebe vorbedacht erſcheint? Ja, ſo ſtark iſt in den Schriften des Alten Teſtamentes der Begriff der allwaltenden Weltgeſetzlichkeit ausgeprägt, daß auf dieſem Grunde, nicht aus der pythagoräiſchen Philoſophie heraus, die rabbiniſche Anſicht von der Zahl als dem Weſen der Welt, ja ſogar als Schlüſſel des Geiſtes und aller Geheimniſſe des Gottesreiches erſprießen konnte. Welcher vernünftige Chriſt hat jemals die Gebetserhörung als eine Gott zugemutete Abänderung der Naturordnung aufgefaßt? Eines ſetzt allerdings das Gebet voraus, daß nämlich die Schickſalsloſe des Menſchen nicht aus dem dumpfen Nebelmeere des Alleinen aufſteigen, welches nach dem konkreten Monismus nicht einmal ſein eigenes Schickſal vorausſieht, ſondern von der hellen, klaren Sonne einer allmächtigen Intelligenz und Liebe, welche von Ewigkeit her von einem wahrhaft weltbeherrſchenden Standpunkte aus die Bedürfniſſe des Betenden in die Hierarchie ihrer Geſetze einordnet. Übrigens haben Leibniz und Lotze in einer von unſeren modernen Moniſten meiſt ignorierten Tiefe der Argumentation auch in einem ſtreng mechaniſch aufgefaßten Naturganzen die Möglichkeit eines Eingriffes einer höheren Macht in den Weltenlauf ohne Durchbrechung eines Naturgeſetzes aufgezeigt. Gerade die vollendete Einheit des Naturgeſchehens nötigt uns, keine urſprüngliche Bewegung des kleinſten Atoms anzunehmen, die nicht von Anfang an mit den Bewegungen aller übrigen, in deren Gemeinſchaft ſie an demſelben Weltbau zu arbeiten beſtimmt iſt, zu einem harmoniſchen Ganzen abgeglichen geweſen wäre. Wenn nun alle Wirkungen der Elemente nach allgemeinen Geſetzen erfolgen, die ſich nicht für eine beſondere Form des herauskommenden Erfolges vorzugsweiſe intereſſieren, ſo iſt es weder notwendig noch wahrſcheinlich, daß ein Syſtem bewegter Teile, das in ſeiner Anfangsſtellung irgend einem Plane entſprach, auch in dem ganzen ſich ſelbſt überlaſſenen Spiele ſeines Weiterwirkens denſelben Plan innehalten oder wiederherſtellen werde. Der Weltlauf aber kann weder ſtilleſtehen noch aufhören, dem Sinne des Einen zu entſprechen, von dem alle ſeine wirkſamen Elemente nur abhängige Ausflüſſe ſind. In ihm muß deshalb diejenige Ordnung erfüllt ſein, die in dem Sinne ſeiner erſten Schöpfung lag. Sie wird nicht erfüllt werden können, wenn nicht das automatiſche Fortwirken der erſten Weltlage, das an der Hand der allgemeinen Geſetze allein geſchieht, eine beſtändige Einlenkung in die Bahn erfährt, die jener Sinn verlangt. Es iſt aber dies nicht eine Änderung in den allgemeinen, mechaniſchen Geſetzen des Wirkens, ſondern eine Änderung in den Trägern der Kräfte, die dieſen Geſetzen gehorchen ſollen. In dieſer beſtändigen Ordnung, durch welche die Einheit des unendlichen Weltgrundes ſich in der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen betätigt, liegt auch die Möglichkeit des Wunders, während die Aufhebung eines Naturgeſetzes, wenn ſie auch nur für einen Augenblick ſtattfände, die Geſamtheit der Welt in Verwirrung bringen müßte. „Die wunderbar wirkende Macht, welche ſie auch ſein mag,

richtet ſich nicht unmittelbar gegen das Geſetz, um ſeine Gültigkeit aufzuheben, ſondern, indem ſie die inneren Zuſtände der Dinge durch die Kraft ihres inneren Zuſammenhanges mit ihnen ändert, verändert ſie mittelbar den gewohnten Erfolg des Geſetzes, deſſen Gültigkeit ſie beſtehen läßt und fortdauernd benützt. Der abgeſchloſſene und harte Kreis der mechaniſchen Notwendigkeit iſt nicht unmittelbar dem wundertätigen Gebote zugänglich und darf es nicht ſein. Aber die innere Natur deſſen, was ihren Geſetzen gehorchen ſoll, iſt nicht durch ſie beſtimmt, ſondern durch den Sinn der Welt."

Wenn alſo Herolde der ſtrengen und ausnahmsloſen Naturkauſalität, wie Leibniz und Lotze, allerdings von einem Standpunkte der Weltbetrachtung aus, welcher dem unſerem irdiſchen Forſchen erreichbaren Segment des Weltlebens nur die Bedeutung eines Tropfens im Meere zugeſteht, eine Stelle für das Wirken des perſönlichen Gottes offen zu halten wiſſen, ſo dürfte die moniſtiſche Agitation der Gegenwart ſich doch mehr beſcheiden. Dazu ſollte vor allem nicht überſehen werden, daß das Ideal des chriſtlichen Gebetes, wie es ſeine Hoffnung auf den überweltlichen Gott zurücklenkt bis zu dem majeſtätiſchen Augenblicke, da der ganze Weltplan durch das teilnahmsvolle, liebende Herz Gottes ging, ſo auch ſein letztes Ziel nicht in der Bezwingung des irdiſchen Naturlaufes, ſondern in einer übernatürlichen Vollendung des Geiſtes jenſeits desſelben ſieht. Erkennt doch die chriſtliche Weltbetrachtung es als den tiefſten Sinn des Lebens in der Natur von ſeinen unterſten Geſtaltungen bis zur höchſten Freiheitstat des Geiſtes, daß es in eigener, raſtloſer Mühe und Selbſtſteigerung zu immer höherer Vollendung ſich emporringe, daß ein Geſetz des Leidens auf die ganze Natur gelegt iſt als Bedingung jeder Vervollkommnung, daß nicht einmal eines jener wunderbaren Spermatozoen, von denen 500 Millionen auf eine Kubiklinie gehen, zum Müßiggang geſchaffen iſt, ſondern dazu, daß es eine ebenbürtige Arbeit leiſte im unendlichen Haushalte der Natur oder zermalmt werde. Dieſe hohe Auffaſſung des religiöſen Lebens iſt nicht eine moderniſierende, ſondern findet ſich in wunderbarer Kraft in den älteſten, geſchichtlich überlieferten Gebeten, z. B. im Weſſobrunner Gebet, welches J. N. Sepp 1875 in einem erratiſchen Block neben der Dorflinde von Weſſobrunn einmeißeln ließ. Es lautet in neuhochdeutſcher Form:

„Das erfrug ich mit der Menſchen Fürwitz meiſtem. Da die Erde nicht war noch Aufhimmel, auch Baum und Berg nicht war, noch ſonſt einiges, auch die Sonne nicht ſchien noch der Mond leuchtete noch der Bergſee, damals da nichts nicht war Ende oder Wende, da war der eine allmächtige Gott, der Männer mildeſter. Und da waren auch manche mit ihnen göttliche Geiſter. Und Gott heilig. Allmächtiger Gott, du haſt Himmel und Erde gewirkt, du haſt den Menſchen ſo manches Gut gegeben, gib mir in deiner Gnade rechten Glauben und guten Willen, Weisthum und Spähſinn und Kraft den Teufeln zu widerſtehen und Arges zu überwinden und Deinen Willen zu wirken!"

E. von Hartmann hat charakteriſtiſch die Bedeutung des Gebetes auf dem Standpunkt des Monismus mit den Worten umſchrieben: „Die dialogiſche Form des Gebetes ſteht und fällt mit der Zweiheit der Per-

ſonen im religiöſen Verhältnis. Sobald das allein wahre Heilsprinzip als Gnadenprinzip, als Gnadenimmanenz oder reale Einheit mit dem wahrhaft abſoluten, dafür auch unperſönlichen Gott erkannt iſt, wird die dialogiſche Verarbeitung des Heilsprozeſſes zur monologiſchen d. h. das Gebet zur Einkehr in ſich ſelbſt und zur Beratung mit ſich ſelbſt. Mit der Erhebung auf die Stufe des konkreten Monismus verſchwindet durch den bewußten Beſitz der realen Einheit jedes Bedürfnis nach einer dasſelbe erſetzenden Wechſelbeziehung in dialogiſcher Form. Wie die Wahrheit des Opfers in der Selbſtopferung des Eigenwillens, ſo liegt die Wahrheit des Gebetes in der Verſenkung des religiöſen Bewußtſeins in ſich ſelbſt, wo man Gott weder als Du, noch als Ich, ſondern als abſolut geiſtigen Grund, immanenten Zweck und heiligende Kraft des eigenen perſönlichen Geiſteslebens beſitzt." (Rel. des Geiſtes 320.)

Wenn man die gewaltige Macht des Gebetes in der Geſchichte der Seelen betrachtet, möchte man es faſt für unmöglich halten, daß ein Philoſoph das Weſen des Gebetes in der Beratung mit ſich ſelbſt und die „Fiktion eines perſönlichen Adreſſaten" als „Notbehelf für die mangelnde reale Einheit" findet. Wohl niemals hätte ein vernünftiger Menſch die Hände zum Gebete gefaltet, wenn er dabei nur mit ſich ſelbſt ſich beraten wollte!

Schließlich beruht die oberſte Behauptung des Monismus, daß der Theismus im Dualismus von Gott und Welt befangen bleibe und ſo der wiſſenſchaftlichen Grundforderung nach einheitlicher Welterklärung nicht entſpreche, auf einer falſchen Vorausſetzung. Karl Wolff ſucht im Drewsſchen Sammelwerke nachzuweiſen, die Allbeſeelung ſei der eigentliche Lebensnerv der Kunſt. Das menſchliche Denken zerſchneide das blühende Leben, weil ihm nur die Bruchſtücke faßbar ſind, wo das Ganze es verwirrt. Es riß von allen Abgründen den tiefſten auf — zwiſchen Gott und Welt. In der Kunſt ſchmelze Körper und Geiſt, das Ich mit der Natur zuſammen. Umfaſſende Geſetze durchwalten das All, und das kreiſende Blut in meinen Adern gehorcht dem gleichen Antrieb wie der Gang der Planeten. Alles Leben will untertauchen in dem gemeinſamen Urgrund der Dinge, in dem ungebrochenen Einsſein mit Gott. Dieſer Gott des Schönen laſſe ſich nicht unter dem Bilde eines Weſens faſſen, das, unnahbar über alles Irdiſche erhöht, aus unendlicher Ferne herüberwirkend, das Räderwerk in Schwung ſetzt und regiert. Das Myſterium der Schönheit wäre gleichſam obdachlos in einer ſolchen Welt. Sagte doch ſchon Goethe:

Was wär' ein Gott, der nur von außen ſtieße,
im Kreis das All am Finger laufen ließe?
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in ſich, ſich in Natur zu hegen,
ſo daß, was in ihm lebt und webt und iſt,
nie ſeine Kraft, nie ſeinen Geiſt vermißt.

Iſt aber der chriſtliche Gott wirklich ein von außen ſtoßender? Hier iſt ſchon Goethe eine Verwechſlung der helleniſtiſchen Auffaſſung, die ſogar im ariſtoteliſchen Gottesbegriff nicht völlig überwunden iſt, mit der chriſt-

lichen begegnet. Sogar nach Ariſtoteles bewegt Gott die Welt wie das Licht die Mücken. Dieſem griechiſchen Gottesbegriff ſtellt Paulus den chriſtlichen gegenüber in ſeiner Areopagrede (Apg. 17, 28), und merkwürdigerweiſe lehnt Goethe ſelbſt den Wortlaut ſeiner oft zitierten Verſe an die Paulusrede an, daß wir in Gott leben, weben und ſind. Und wenn Paulus im Römerbriefe 11, 36 Gott als den bezeichnet, aus welchem, zu welchem und in welchem alles iſt, ſo meint Chriſtoph Schrempf, der im Drewsſchen Sammelwerke den Abſchnitt „Monismus und Chriſtentum" verfaßt hat, das ſei ein Ausdruck für das moniſtiſche Programm, deſſen Schärfe und Tiefe kaum übertroffen werden kann. Dabei wird nur überſehen, daß nach der Pauliniſchen Terminologie, wie nach der neuteſtamentlichen Grazität überhaupt, dieſe Formel ſchon in ſich die Perſönlichkeit des Weltgrundes auf das Schärfſte hervorhebt, und wenn Schrempf ſogar die Weltanſchauung eines Auguſtinus in einigen Sätzen mit der Zenſur einer auffallenden und geradezu lächerlichen Inkonſequenz abtut, ſo beweiſt das nur, daß er ſich bei Auguſtin zu wenig umgeſehen hat. Auguſtinus hat, wie ich in anderem Zuſammenhange nachgewieſen habe, die Einheitlichkeit der Kauſalität im Naturgeſchehen mit einer eiſernen Konſequenz durchgeführt und ſelbſt die Urzeugung behauptet, ſo daß ſein Syſtem ſelbſt für die modernſten Poſitionen der Entwicklungslehre Perſpektiven offen läßt. Auf den ſchwierigſten Gebieten der Theologie, der Gnaden- und Prädeſtinationslehre, hat er den Gedanken der göttlichen Allwirkſamkeit mit einer Schärfe durchgeführt, daß mehr als einmal die geſchöpfliche Freiheit der Einheitlichkeit des Syſtems zum Opfer zu fallen droht. Allein dadurch überwindet er alle Gefahren dieſer Auffaſſung, daß er das ganze Getriebe des Welt- und Heilsprozeſſes, in welches unſer Leben wie in ein unentrinnbares Netz eingeſpannt iſt, aufgehängt ſein läßt an einem einzigen Punkte, welcher Licht und Hoffnung über das Univerſum ausſtrahlt, an der göttlichen Liebe als dem letzten Grunde alles Seienden.

Die modernen Moniſten haben davon keine Ahnung, daß das Problem der Einheitlichkeit des Weltwirkens ſeit Jahrhunderten Gegenſtand heftigſter Kontroverſen in der Theologie geweſen iſt. Während unſere Moniſten leicht über die Frage weggleiten, wie das Alleine zu ſeiner Wirkſamkeit in der Vielheit der Dinge kommt, haben die theologiſchen Schulen reichlichen Scharfſinn aufgewendet, um das Verhältnis aufzudecken, in welchem die eine, aller Weltwirklichkeit zugrunde liegende Allurſächlichkeit Gottes zur Urſächlichkeit der Geſchöpfe ſteht. Die meiſten Syſteme des Monismus (der ſogenannte abſtrakte Monismus) löſen die Wirkſamkeit der Geſchöpfe in Schein auf. Dagegen die chriſtliche Auffaſſung macht Gottes Allwirkſamkeit als eine nicht etwa von außen ſtoßende, ſondern von innen ausgehende wurzelhafte Tätigkeit der Erſturſache in jeder geſchöpflichen Tätigkeit geltend. Während nun die ſogenannte moliniſtiſche Schule bei den Lebens- und Freiheitsakten, welche als immanente Akte aus dem eigenen Inneren der Dinge als ihrem Prinzip ausgehen, nur einen mitwirkenden Einfluß Gottes annimmt, faßt die thomiſtiſche Schule die Tätigkeit der göttlichen Erſt- und Allurſache viel tiefer auf. Weil Gott als ſchöpferiſches Prinzip die Wurzel der geſchöpflichen Lebens-

kraft ſelbſt iſt und eben deshalb im Innerſten derſelben iſt und wirkt, weil nach Auguſtinus Gott der Seele innerlicher iſt als ſie ſich ſelbſt, ſo muß er nach thomiſtiſcher Auffaſſung auch die Lebens- und Willenskraft von innen, von ihrem Grunde aus zur Selbſtbewegung antreiben und in wurzelhafter Weiſe Prinzip ihrer Akte ſein. Speziell liegt nach dieſer Auffaſſung der freien Willensentſcheidung für das Gute ein aktueller, göttlicher Impuls zugrunde, ſo daß die geſchöpfliche Willensentſcheidung in jeder Beziehung nur als Ausführung und Durchführung einer von Gott mitgeteilten Bewegung gelten muß, was bei der Entſcheidung für das Böſe nicht der Fall iſt.

Mit den großen Syſtemen des Thomas und ſeiner Schule müßte der Monismus ſich erſt auseinanderſetzen, ehe er die Behauptung wagt, der Theismus bringe es in ſeinem Denken nicht bis zu einem einheitlichen Grunde der Welt. Aber auch die übrigen theiſtiſchen Syſteme des Chriſtentums halten die Einheitlichkeit des Weltgrundes mit größerer Entſchiedenheit feſt als irgend ein moniſtiſches Syſtem. So ſchreibt der Moliniſt Leſſius in ſeinem Werke de perf. div. 7, 66:

„Dein Gebilde ſind wir und das Werk deiner Hände. Du biſt unſer Schöpfer und Bildner. Was wir ſind, haben, können, haben wir von dir empfangen. Dein iſt alles, der du der Künſtler und Erfinder von allem biſt. Alles haſt du aus dem Nichts gezogen, aus der Tiefe der Finſternis, aus dem Abgrunde des Nichtſeienden. Du haſt es aufgehängt in der Welt des Seins, in dem Lichte deines Antlitzes, damit alles in ſeinen Arten und Formen leuchte für unſeren Geiſt und deine Majeſtät verkünde. Aber weil es durch ſeine eigene Neigung und aus ſich dem Nichts zuſtrebt, aus dem es gezogen iſt, genügt es nicht, daß all das einmal geſchaffen iſt, ſondern es muß fortwährend durch deine Hand gehalten und durch deinen weſenhaften Einfluß erwärmt werden, damit es die Wohltat, die es, als es zu ſein anfing, erhielt, jeden Augenblick neu erhalte. Wie das in der Luft aufgehängte Gewicht beſtändig gehalten werden muß, und, wenn es einen Augenblick losgelaſſen wird, abwärts ſtürzt, ſo muß das All der Geſchöpfe durch deine allmächtige Hand ununterbrochen in ſeinem Sein und ſeiner Natur erhalten werden, und würdeſt du einen Augenblick deine Hand zurückziehen, es würde ſofort in ſein Nichts zuſammenſtürzen und wie ein Schatten vergehen.“

Die Relativität der vielheitlichen Erſcheinungswelt gegenüber der Einheitlichkeit der göttlichen Allurſache, des allbeherrſchenden Weltgrundes, könnte gar nicht energiſcher geltend gemacht werden, als es von ſeite des Theismus geſchieht. Der Unterſchied zwiſchen dem Theismus und Monismus liegt erſt in folgendem: Während in der theiſtiſchen Auffaſſung im Weltgrunde die beiden gewaltigen Grundkräfte des Geiſtes, Denken und Wollen, ſich in unlösbarer Einheit verſchlingen, während der göttliche Weltplan der reine Ausdruck des heiligſten, göttlichen Willens iſt, ſind im moniſtiſchen Weltgrund dieſe beiden Grundkräfte unverſöhnlich auseinandergeriſſen, ſoweit nicht die eine oder andere von beiden glattweg geſtrichen wird. Die göttliche Intelligenz iſt bei der Schöpfung der Welt nach der Auffaſſung des konkreten Monismus nicht beteiligt geweſen, ſondern nur der blinde, von keinem Lichtſtrahl erhellte Wille. Indem er

das Gegenteil ſeines Wollens, die Unſeligkeit, erreichte, gibt er dem Denken, der Idee, Anlaß zur Entfaltung. Allein Aufgabe der Idee iſt es, ſich gegen den Willen zu kehren und ſeine unſelige Schöpfung aufzuheben. Gerade der konkrete Monismus iſt es alſo, der die Welt vom kraſſeſten Dualismus ausgehen, läßt, der ſie in der Entwicklung durch den tiefſten Zwiſt bis auf die Grundfeſten ihrer Exiſtenz hinein ſpaltet und der erſt im Endziele die Einheit des Seins gewinnen kann — im Nichts.

Was ſoll die göttliche Immanenz dem Menſchengeiſte fruchten, wenn der Monismus dieſen göttlichen Weltgrund in ſolcher Weiſe entblößt und ausgehöhlt hat? Was nützt es dem Menſchen, wenn er in ſeinen Kämpfen und Schmerzen einen ſolchen Gott in ſeinem Inneren empfindet, der ſich ſelbſt nicht helfen kann und ſelbſt nach Erlöſung ſchreit?

Der chriſtliche Theismus iſt die einzige ſpekulative Grundlage der Perſönlichkeit, die vom modernen Empfinden praktiſch als koſtbarſter Kulturſchatz hochgehalten und in der Kunſt gefeiert, dagegen vom modernen Denken verleugnet wird. Als Hegel die Einheit des Chriſtentums mit ſeiner Philoſophie herſtellen wollte, beſtimmte er das Weſen des erſteren als Monismus d. h. als Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, aber in einem, wie er meinte, verſchwindenden Punkte, in der Perſönlichkeit Chriſti. Die Perſönlichkeit verglich ſchon er mit dem Punkt, alſo dem Beſchränkteſten im Raume, während tatſächlich das Weſen der Perſönlichkeit in der Innerlichkeit liegt, in der ſchrankenloſen Anlage für das Wahre und Gute. Wie nun ſchon Hegel die Gottmenſchheitsidee auf die ganze Gattung ausdehnte, ſo iſt auch dem konkreten Monismus die Perſönlichkeit, wie Leonh. Veeh verkündet, nur die Funktion des Alleinen, die zwar eine gewiſſe Beſtändigkeit hat, aber mit der Auflöſung der auf ſie gerichteten Strahlen des Alleinen wieder verſchwindet. Mit Schelling vereinigt er in der Perſönlichkeit ein leibliches und geiſtiges Prinzip. Aber das leibliche iſt nur Bild der Atomtätigkeiten, das geiſtige nur Summationsphänomen der auf die organiſchen Individuen gerichteten pſychiſchen Funktionen des Allgeiſtes. Das Ich iſt Pſeudoſubſtanz, nur Abbild der Individualſeele, die ſelber nur Bild der einen Subſtanz iſt. Die Perſönlichkeit iſt alſo Abſtraktion einer Abſtraktion, Bild eines Bildes, alſo — nichts, wenn auch der konkrete Monismus ihr als relativ konſtanter Tätigkeitsgruppe des Alleinen zu einer reellen Exiſtenz verhelfen will. Iſt alſo die Perſönlichkeit auch nach dem konkreten Monismus kein ſchöpferiſches Prinzip, ſondern nur das Medium der vom objektiven Logos empfangenen, ſchöpferiſchen Ideen, dann iſt dem in unſerer Zeit, beſonders auf religionsgeſchichtlichem Boden, wieder zu Ehren gekommenen Prinzip Hegels die Tür geöffnet, wornach die Faktoren menſchlicher Entwicklung lediglich die Ideen ſind und die originale Kraft führender Geiſter keine Rolle ſpielt, wornach die Perſönlichkeiten nur der Aufwuchs eines jungen Waldes ſind, mit Notwendigkeit und Regelmäßigkeit auf großen Flächen zugleich aufgeſchoſſen, und nicht die geheimnisvollen Quellen, die den Strom der Geſchichte ſpeiſen. Von dieſem Standpunkte aus muß für den Monismus immer wieder die Verſuchung auftauchen, die geſchichtliche Exiſtenz jener Perſönlichkeit zu leugnen, aus deren göttlichem Grunde die mächtigſte geſchichtliche Wirkung hervorgequollen iſt.

War ſchon Bruno Bauer, der kritiſche Heroſtratos, in der erſten, und Kalthoff, in der wiedererwachenden hegelianiſchen Ära dieſer Verſuchung erlegen, ſo hatte Hartmann ſo viel Achtung dem geſchärften hiſtoriſchen Sinn der neueren Zeit entgegengebracht, daß die ſchon vor faſt drei Jahrzehnten anonym erſchienene Schrift, in der er einen Anlauf zu dieſem Ziele nimmt, erſt nach ſeinem Tode mit ſeinem Namen unter dem Titel: „Das Chriſtentum des Neuen Teſtamentes“ erſcheinen konnte. Hartmann fühlte noch das Bedenkliche eines Schrittes, mit philoſophiſcher Dogmatik in das Gebiet moderner, hiſtoriſcher Kritik einzudringen.

Hartmanns Schüler Drews konnte der Sache des konkreten Monismus kaum einen ſchlimmeren Schaden zufügen als dadurch, daß er auch hierin des Meiſters Wege zu Ende gehen wollte, indem er deſſen Zweifel an der Exiſtenz Jeſu zur Theſis erhob und ſich ſo mit deſſen Methode fröhlich in ein fremdes Gebiet wagte, wo alsbald ſelbſt Forſcher wie Gunkel ihn ſtrenge zurückweiſen mußten. Indem derlei Fragen in Volksverſammlungen ausgetragen werden wollten, iſt zudem die von Drews ſo nachdrücklich erhobene Klage über die populäre Propaganda des naturwiſſenſchaftlichen Monismus gegenſtandslos geworden. Die daraus winkenden Lorbeeren hat übrigens ſchon vor ſieben Jahren der Schriftſteller Tſchirn in Breslau vorweggenommen.

Die Philoſophen vom Fach ſtehen dem moniſtiſchen Tageskampf meiſt zurückhaltend gegenüber. Ja unter den Koryphäen der gegenwärtigen Philoſophie und Kulturgeſchichte macht ſich eine rückläufige Bewegung zum Dualismus oder wenigſtens zum Konformitätsſyſtem oder Relativismus, einem abgeſchwächten Dualismus, geltend (Chamberlain, James, Külpe, Erhardt, Buſſe, Windelband). Auch Naturforſcher ſteuern wieder auf dieſen Standpunkt los, wenn ſie mit Volkmann behaupten, jedes wiſſenſchaftliche Begriffsſyſtem ſei ein durch und durch gegenſeitiges Bezugsſyſtem, welches nach Art eines Gewölbes oder Brückenbogens ſich ſelber trägt. Dieſe Tatſache widerſpreche jedem moniſtiſch vorausgeſetzten Einheitsprinzip, weshalb Volkmann den Monismus überhaupt ein künſtleriſches, kein wiſſenſchaftliches Prinzip nennt.

Der Theismus braucht ſich alſo über die verſtärkte moniſtiſche Propaganda nicht aufzuregen, nachdem dieſe letztere ihre charakteriſtiſche Note darin hat, daß ſie philoſophiſche Probleme, welche ſeit Jahrtauſenden verhandelt wurden, in prinzipienloſer Miſchung auf den großen Markt bringt. Daraus folgt aber nicht, daß das gewaltige Intereſſe, welches der Monismusſtreit in der modernen Zeit erregt, nicht eine Stimmung vorausſetzt, welche der Apologetik des Theismus neue Aufgaben ſetzt. Neben der intellektualiſtiſchen Strömung hat ſich im kirchlichen Leben aller Jahrhunderte als gleichberechtigter Faktor die Myſtik geltend gemacht, das Streben nach intuitiver Erfaſſung des Urgrundes alles Seins und alles Lebens über alle endlichen Formen hinaus. Das Sonnenlied des heiligen Franziskus hat als Weltanſchauungsdokument die Bedeutung einer theologiſchen Summe. In der verſteinerten Muſik der gotiſchen Dome klingen Scholaſtik und Myſtik innig ineinander. Nachdem in unſerer Zeit, und zwar zuerſt in antichriſtlichen Kreiſen, das Intereſſe für die chriſtliche Myſtik des Mittelalters ſich ſo mächtig geregt hat, wird die Apologetik

mehr als bisher auf die Schätze, die hier auf dem ureigenſten Gebiete des Theismus liegen, zurückgreifen müſſen. Sie wird dann in der Lage ſein, zu zeigen, daß der Gedanke der Immanenz, dieſer leuchtende Stein in allen moniſtiſchen Syſtemen, allein echt und edel nur im chriſtlichen Gottesideal der Dreieinigkeit liegt. An Vorgängern in dieſer wichtigen Arbeit fehlt es dem modernen Apologeten nicht, angefangen von Nikolaus von Cuſa bis Linſenmann, um nur zwei Namen zu nennen. Welche Wege hierin zu gehen ſind, ſtreng geſchieden vom Modernismus, und mag auch mancher einſeitige Neuſcholaſtiker himmelweit von der verſtändnisvollen Duldſamkeit der Fürſten der Hochſcholaſtik gegenüber dieſen Wegen entfernt ſein, wie man an der neueren Behandlung des edlen Kardinals Cuſa ſehen kann, dieſe Frage erſcheint einer getrennten Behandlung würdig. Daß nicht bloß der Verſtand, ſondern auch das Gemüt in der Religion ſeine Nahrung finde, iſt keine neue, aber eine berechtigte Forderung des modernen Geiſtes.

III. Der Monismus und das moderne wiſſenſchaftliche Weltbild.

Häckel ſtellte in ſeiner Schrift „Glaubensbekenntnis eines Naturforſchers“ die exorbitante Behauptung auf, daß alle großen Entdeckungen und Fortſchritte der Neuzeit Betätigungen oder Bekräftigungen der moniſtiſchen Weltanſchauung ſeien. Und ähnlich prägte ſein Nachfolger im Vorſitz des Moniſtenbundes, der Chemiker W. Oſtwald in Leipzig, das Programmwort, Monismus und wiſſenſchaftliche Weltanſchauung ſeien ein und dasſelbe.

Dieſe moniſtiſche Arroganz iſt vielfach zurückgewieſen worden. R. Eucken erklärte, kein großer Geiſt der Weltgeſchichte habe in der Gottesleugnung ſeine Beruhigung gefunden. Und der Phyſiker Paul Volkmann in Königsberg konſtatierte, daß wir keine einzige Entdeckung der modernen Naturwiſſenſchaft dem Monismus verdanken, daß im Gegenteil die großen chemiſchen und phyſikaliſchen Entdeckungen des 19. Jahrhunderts die Hauptform des Monismus, den Materialismus zerſtört haben. Und er hätte beifügen können, wie ſchon Kepler von ſich erzählte, daß Studien über das theologiſche Problem der Trinität ihn auf eine der folgenſchwerſten Entdeckungen aller Zeiten geführt haben.

Ein neuerer Naturforſcher und Entdecker, E. v. Cyon, weiſt in der Vorrede zu ſeinem Werke „Gott und Wiſſenſchaft“ auf das Wort des Leibniz hin, daß nach Galenus eine Beſchreibung der organiſchen Funktionen ein Hymnus zu Ehren der Gottheit ſei. Den Wunſch des Leibniz, daß ein geſchickter Arzt dieſen Hymnus verfaſſe, wollte Cyon nach 45jähriger Experimentalforſchung, welche die Funktionen der geheimnisvollſten Organe unſeres Körpers aufhellte, erfüllen. Die Entdeckung der beiden mathematiſchen Sinne, die ihm die Löſung des Problems vom Urſprunge unſerer Vorſtellungen von Raum, Zeit, Zahl und Unendlichkeit zu er-

möglichen ſchien, war für ihn die letzte Stufe zum Gottesproblem. Dieſer Forſcher ſagt von der Wiedergeburt der Aſtronomie, Phyſik und Mathematik im 16. und 17. Jahrhundert:

„Der ſtrahlende Glanz ihrer großartigen Entdeckungen und wiſſenſchaftlichen Schöpfungen erleuchtete die höheren Geiſter, die ihre wahre Tragweite zu ermeſſen vermochten, wogegen er die Philoſophen und Gelehrten zweiten Ranges nur blendete und die große Maſſe der Laien und Unwiſſenden betörte. Die Erkenntnis der unwandelbaren Geſetze, welche die phyſikaliſche Welt in unerſchütterlicher Ordnung regieren, führte jene erleuchteten Geiſter zur Anbetung des Weltſchöpfers, beſtärkte ſie in ihrem Gottesglauben und vertiefte ſie in ihren religiöſen Anſchauungen. Auf die Geiſter zweiten Ranges dagegen machte nur eines Eindruck, der durch dieſe wunderbare Wiedergeburt verurſachte Zuſammenbruch der Weltentſtehungslehre der großen Philoſophen, welche von den Scholaſtikern des Mittelalters gebilligt worden war. Unfähig, die ungeheure Tragweite der wiſſenſchaftlichen Revolution zu ermeſſen, hielten ſie ſich nur an deren negative Reſultate und wähnten darin Anläſſe genug zu finden, um die göttliche Weltregierung zu verwerfen und ſich jeder Verpflichtung gegen den Schöpfer zu entziehen. Die Eitelkeit trat hinzu und ſo erklärten ſie den Menſchen als den einzigen Herrn der Welt. Das war der pſychologiſche Urſprung des Skeptizismus und Atheismus zu Beginn des 18. Jahrhunderts."

Eine weitere treffende Bemerkung macht Cyon: „Es entſtand allmählich zwiſchen Philoſophie und exakten Wiſſenſchaften eine tiefe Kluft, die im neunzehnten Jahrhundert zur völligen Trennung beider führte, als die ſtaunenswerte Entwicklung der letzteren ihren Gipfel erreichte . . . Durch dieſe Trennung hat ſich die Philoſophie von Gott und von der Religion immer mehr entfernt, wogegen die Wiſſenſchaft, in Erkenntnis der Hinfälligkeit einer Metaphyſik ohne reale Grundlage und erleuchtet durch die Weite der Perſpektiven, welche ſich durch ihre täglichen Entdeckungen auf die Unendlichkeit des Alls und die Größe der unwandelbaren Weltgeſetze erſchloſſen, ſich der Offenbarungsreligion mehr und mehr näherte."

Letztere Tatſache iſt unwiderleglich dargetan durch Cyon ſelbſt und durch Knellers Schrift: „Das Chriſtentum und die Vertreter der neueren Naturwiſſenſchaft."

Welche Entdeckung hat im modernen Leben gewaltigere Umwälzungen hervorgerufen als die Elektrizität? Wer von uns noch an die alten Straßenbeleuchtungen der Großſtädte ſich erinnert und jetzt dieſe Fülle von Licht alle modernen Räume durchfluten ſieht; wer erwägt, wie viele Millionen Kräfte dem Menſchen aus dem Schoße der Erde zu Hilfe kommen und wie der elektriſche Funke in einem Augenblick uns mit den äußerſten Grenzen der Erde in Verbindung ſetzt, der wird dieſe Großtat der Wiſſenſchaft würdigen, die den Menſchen erſt zum Könige der Erde gemacht hat. Der Entdecker iſt Aleſſandro Volta, der eines Tages in ſeinem Laboratorium mit einem Stückchen Silber, Zink und feuchter Wolle den elektriſchen Funken entdeckte und die Voltaſche Säule konſtruierte, das wunderbarſte Inſtrument, das je der Geiſt eines Menſchen

erſonnen. Michael Faraday, der größte Experimentator, den die Welt geſehen, hat die Entdeckung Voltas genial ausgenützt. Er ſchloß ſeine Vorleſungen am Royal-Inſtitut mit einem glänzenden Hymnus auf die Macht Gottes, welcher in jedes Stoffteilchen, in jedes Atom Kräfte gelegt hat, die Sonnen und Welten zuſammenbinden, Kräfte, welche wunderbar wirken in den Schrecken der Feuersbrunſt, im blendenden Aufleuchten des Blitzes, in der gewaltigen Flutwelle des Ozeans, die in täglicher Reiſe den Erdball umkreiſt, in der glänzenden Wolke, dem milden Tau, und wie dieſe Kräfte namentlich durch ihre unendliche Harmonie den Schöpfergott preiſen. Neben dieſen beiden iſt Ampère der dritte Schöpfer der modernen Elektrizität. Cyon ſchildert den lebendigen Gottesglauben dieſer Männer und Kneller ſagt ſehr ſchön: „Die geſchickten Hände, unter welchen zuerſt am Experimentiertiſch die Kräfte der Elektrizität ſich äußerten, haben zum Gebete ſich gefaltet und bei Ampère und Volta ſogar den Roſenkranz nicht verſchmäht“ (86). Wir haben hier nur ein beliebiges Beiſpiel herausgegriffen, um den Ausſpruch Oſtwalds über das Verhältnis von Wiſſenſchaft und Monismus zu beleuchten. Cyon hat ohne Zweifel Recht mit der Behauptung, daß das Gleiche für alle übrigen Gebiete der modernen Naturwiſſenſchaft zutrifft: faſt alle Vertreter jenes Aufſchwungs der Naturwiſſenſchaften, welcher mit dem Eintritt der Biologie in den Kreis dieſer Wiſſenſchaften im 19. Jahrhundert zuſammenhängt, waren überzeugte Anhänger des Gottesglaubens.

Gerade auf jenem Gebiete, wo der Monismus am lauteſten gegen den Gottesglauben rief, wo Häckel den auf die Spitze getriebenen Darwinismus als Löſung aller Rätſel verkündet hatte, auf dem der Anthropologie, ziehen ſich die Forſcher wie auf ein internationales Signal von dem prononcierten Monismus zurück. Der Holländer Kohlbrügge einigt ſich mit den deutſchen Biologen Klaatſch, Oskar Hertwig und Otto Hamann in dem Urteil, daß Darwins Anſicht von der Abſtammung des Menſchen widerlegt ſei. Das Werk des Münchener Anthropologen Johannes Ranke „Der Menſch“ iſt ein lebendiger Proteſt gegen den Atheismus, und neueſtens ſpricht auch der Anthropologe Branca in Berlin es freimütig aus: „Der Gottesgedanke, der Gedanke an einen geiſtigen Inhalt der Welt, braucht alſo niemand zu hindern, voll und ganz ein Naturforſcher zu ſein und jede alte wie neugefundene naturwiſſenſchaftliche Tatſache oder Konſequenz aus derſelben, ſowie jedes Naturgeſetz als ſelbſtverſtändlich anzuerkennen. Es iſt ein Märchen, daß der Naturforſcher notwendig Atheiſt ſein müßte.“ (Der Stand unſerer Kenntniſſe vom foſſilen Menſchen 10).

Nun ſagt allerdings der Monismus, mit dem ganzen modernen Weltbilde ſei der Gottesglaube unvereinbar. So hatte ſchon Strauß ausgerufen: „Wir haben einen neuen Himmel und eine neue Erde. Wir wollen auch einen neuen Gott und einen neuen Chriſtus haben!“

Daß das moderne Weltbild durch die Entdeckungen der Naturwiſſenſchaft ein anderes geworden iſt, wollen wir ebenſowenig leugnen als daß die Theologie eine Zeitlang der Meinung war, das antike Weltbild, welches die Scholaſtik übernommen hatte, ſei mehr als der vergängliche Rahmen des Schöpferglaubens. Unſere Erde, die man für den Mittelpunkt der Welt hielt, iſt zu einem winzigen Sternlein im Ozean des

Univerſums geworden und ſchon Bayle glaubte, dadurch ſei das chriſtliche Erlöſungsdogma erſchüttert. Die von Ariſtoteles dem Mittelalter vererbte Aſtronomie hatte angenommen, das Weltgebäude ſetze ſich zuſammen aus mehreren übereinandergeſtülpten Kugelſchalen, und darüber ſei das Empyreum, der Himmel aus Licht und Feuer, in welchem Gott und die Engel wohnen. Als Galilei das Teleſkop erfand, ſchob der blaue Vorhang ſich zurück, die Welt erweiterte ſich wie mit einem Zauberſchlage ins Grenzenloſe. Galilei's Teleſkop vergrößerte ſiebenmal. Im 19. Jahrhundert kamen die Fernrohre Herſchels, welche ſiebentauſendmal vergrößerten. Als man ſie auf das Himmelsgewölbe richtete, war der Geiſt geblendet und überwältigt von den Wundern, die jetzt vor ſeinen Augen ſich zeigten. Was vorher wie eine Schneeflocke am Firmamente erſchien, löſte ſich jetzt auf in Millionen Sterne. Die Ahnungen eines Leibniz gingen in Erfüllung. Im Altertum gebrauchte Heſiod für die Größe des Himmels das berühmte Bild, wenn ein eherner Ambos vom Himmel fiele, müßte er neun Tage rollen, bis er zur Erde käme. Das ganze Altertum ſtaunte dieſes Bild an. Im 19. Jahrhundert aber berechnete Alexander von Humboldt, daß das Licht, welches in einer Sekunde 75 Millionen Meilen zurücklegt, alſo in $^1/_{10}$ Sekunde um die Erde raſt, 2 Millionen Jahre braucht, um von gewiſſen Nebelflecken in der äußerſten Sternenſchicht zu uns zu kommen.

Aber die moderne Naturwiſſenſchaft vertiefte das Weltbild noch nach einer anderen Richtung. Die Sterne galten dem griechiſchen Denken als goldene Nägel, eingeſchlagen in den azurblauen Wandteppich des Himmelsgewölbes. Newton, der Fürſt der Aſtronomie, entdeckte die Mechanik des Himmels, die Tatſache, daß die Sterne nach einfachen Grundgeſetzen anmutige, majeſtätiſche, reizende Bewegungen ausführen. In unendlicher Kunſt ſehen wir durch die millionenfach verſchlungenen Reigen zotige Kometen ſich hindurchziehen, ohne daß ſie die gewaltige reizende Quadrille ſtören. Die neuere Aſtronomie hat dann auf Grund der Berechnungen Newtons gefunden, daß die Bewegungen der Sterne nicht bloß unnachahmliche Schönheit und Grazie, ſondern auch Wunder der Mechanik und Geometrie einſchließen, und als in der erſten Neujahrsnacht des 19. Jahrhunderts ein neues Sternlein entdeckt wurde, das ſich am nächſten Tag in den Sonnenſtrahlen verbarg, da trat ein genialer, junger Mathematiker auf, der ſofort mit ſeiner Rechnung das entflohene Sternlein wieder fand (Bougaud).

Als vor Newtons Augen die Pracht der Himmelsmechanik ſich entfaltete, brach er in den Jubelruf des Pſalmiſten aus: „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre.“ Der Monismus aber ſagt: „Die Himmel rühmen Newtons und Keplers Ehre“. Ja, ein älterer Vertreter des Monismus, Feuerbach, hat das blasphemiſche Wort geprägt: „Seitdem die modernen Fernrohre uns die Tore des unendlichen Sternendomes aufgeriſſen haben, iſt für den alten Gott Wohnungsnot eingetreten.“ Ein unendlich törichtes Wort. Hatten ſchon die griechiſchen Philoſophen mit Recht geſagt, die Ordnung des Himmels rufe nach einem einzigen Gott, weil jede Ordnung nach einem herrſchenden Geiſte ruft, ſo ruft jetzt der unendliche Sternendom millionenfach nach ſeinem Schöpfer. Jetzt erſt

erſtrahlt das Wort des Buches Job in übermenſchlichem Glanze: „Wo wareſt du, da ich die Erde gründete? Wer hat die Meßſchnur über ſie geſpannt? Wer hat ihren Eckſtein hingeworfen, da alle Gotteskinder jauchzten unter dem Jubel der Morgenſterne?“

Der Monismus beruft ſich auf Laplace, welcher Newton vielfach verbeſſerte. Napoleon ſagte zu ihm: „Ich habe Newton geleſen und darin von Gott gehört. In Ihrem Buche ſteht davon nichts.“ Laplace habe ſtolz erwidert: „Bürger, erſter Konſul, ich bedarf dieſer Hypotheſe nicht.“ Dieſe Legende iſt längſt als Mißverſtändnis aufgehellt. Schon Leibniz hatte an Newton getadelt, daß er nicht die ganze Löſung des Rätſels gefunden. Beim Anblick der unendlichen Sternenbahnen meinte Newton, Gott müſſe durch beſonderes Eingreifen die geſchaffene Ordnung immer wieder verbeſſern. Im Sinne von Leibniz betonte Laplace, die Geſetze der Himmelsbewegung ſeien ſo exakt, daß niemals ein Fehler eintreten könne, welcher ein neues Eingreifen Gottes nötig mache. Es bedarf, ſagte er, ſolcher nachträglicher Eingriffe durch Gott nicht, weil Gottes unendliche Weisheit von Anfang an für alle Fälle vorgeſorgt hat. Laplace hat bei ſeinem Tode die Sterbſakramente empfangen, ein Beweis, daß er gottesgläubig war.

Aber nicht bloß der Himmel, ſondern auch die Erde bot dem modernen Menſchen ein neues, überraſchendes Bild und ſchien eine andere Schöpfungsgeſchichte zu erzählen als die Bibel. Stumm und träge ſchien bisher die Erde dazuliegen und nun enthüllte ſie ſich der Geologie als eine Maſchine, die fortwährend in allen Teilen in Bewegung war. Bisher hatte man geglaubt, nur Gott ſei ewig, und jetzt ſchien die Welt es zu ſein. Es zeigte ſich, daß die Felsmaſſen der Gebirge nicht immer ſo ruhig dageſtanden ſind, ſondern in ewiger Bewegung waren, ſo zwar, daß, was einſt auf dem tiefſten Meeresgrunde war, den Gipfel der heutigen Gebirge bildet. Die Granitarten, welche heute die höchſten Spitzen des Montblanc und Monteroſa bilden, waren einſt auf dem Meeresgrunde und werden, von den Gletſchern zerfeilt und zernagt, wieder dorthin geſchwemmt. Die Geologie in ihren Kindheitstagen glaubte mit Cuvier die gewaltigen Maſſen übereinander gehäufter zerſtörter Kontinente nur durch Annahme von gewaltigen Kataſtrophen, vulkaniſchen Ausbrüchen, Waſſerfluten erklären zu können. Die Schule Lyells entdeckte, daß nichts anderes zur Erklärung notwendig ſei als was noch täglich geſchieht: ſtill und langſam wandern Fels und Meer und hebt ſich der Meeresboden wieder zum Himmel empor. Langſam mahlen auch hier Gottes Mühlen. Das Geſetz der Zirkulation der Felſen bezeichnet eine mit Millionen von Jahren rechnende Entwicklung. Um von der Ewigkeit einen Begriff zu geben, hatte die Volkslegende tiefe Gleichniſſe erſonnen: ein Vöglein kommt alle hundert Jahre zu einem großen Berg und wetzt dort ſein Schnäblein, und wenn dadurch der ganze Berg abgetragen iſt, dann iſt die erſte Sekunde der Ewigkeit vorbei. Dieſes Gleichnis iſt beinahe zur Wahrheit geworden in den Hypotheſen der modernen Geologie über die Oberfläche der Erde, die langſam in die höchſten Gebirgshöhen ſich erhob und ebenſo ſich in die tiefſten Meeresgründe geſenkt hat durch die erodierende Kraft der Atmoſphäre und die aufbauende des Feuers.

So erſtreckt die Geſchichte der Erde ſich vielleicht über Millionen von Jahren. Überall im Schoße der Erde zeigen ſich Reſte uralten, gewaltigen, längſt vergangenen Lebens. Und ſo iſt es auch in der Tiefe des Himmelsraumes. Die Sterne galten der helleniſchen Weisheit als unveränderlich. Die moderne Wiſſenſchaft hat in ihnen ein ähnliches Meer von Lebensprozeſſen entdeckt; ganze Welten ſinken durch Gluthitze ins Grab und neue Sonnenſyſteme entſtehen aus dem Nebelmeere, aber alles langſam in ruheloſer Veränderung.

Man hatte an der Enträtſelung der Erdrinde und ihrer foſſilen Überreſte die zwei Hebel entdeckt, mit denen die Natur ihre großen Werke ſchafft, unermeßlich große Zeiträume und unermeßlich kleine Schritte. Feſter als die Alpenketten ſtanden im alten Denken die Formen, in denen das Feinſte und Wunderbarſte in der Natur ſich auswirkt, das Leben. Dieſe Formen ſchienen geheiligt dadurch, daß die Bibel ſie Arten nennt und erzählt, wie Gott ſie einzeln geſchaffen. Ariſtoteles, der größte Denker des Altertums, meinte, ſie ſeien ewig. Auch dieſe geheimnisvollen Weſen ſollte der moderne Geiſt in Fluß bringen. Darwin ſagte: Wenn ſchon der menſchliche Gärtner auf engem Raum die kümmerliche Blume des Feldes bis zur ſatten Pracht der königlichen Ziergärten und zur Farbenglut alpiner Blumen emporziehen kann, warum ſoll die Natur auf ihrem unermeßlichen Schauplatz und mit dem endloſen Reichtum ihrer Mittel nicht Höheres in der Abſtufung des Lebens vermögen? Keine Entdeckung der Wiſſenſchaft ſchien ſo gegen den Gottesglauben zu ſprechen wie dieſe. Hocherfreut rief der alte Hegelianer Strauß aus: „Wir Philoſophen wollten immer hinaus. Darwin erſt hat uns gezeigt, wo der Zimmermann das Loch hinausgemacht hat.“

Wie es nun auch mit Darwins Lehre im engeren Sinne ſtehen möge, eines iſt gewiß, die moderne Wiſſenſchaft hat in der Welt des Lebens eine Unermeßlichkeit der Variationen entdeckt, welcher gegenüber jene von Raum und Zeit zurücktreten muß. „Wer bewundert nicht, ruft ein gläubiger Naturforſcher, P. Angelo Secchi, aus, die endloſe Reihe von lebendigen Weſen in den beiden organiſchen Reichen, insbeſondere jene herrliche Mannigfaltigkeit von Pflanzen, die mit all ihren unter einander verwandten Geſchlechtern jenes gewaltige Netz von Weſen hervorbringen, welches die Schöpfung mit einem ſo bunten Gewande bekleidet? Und dieſe ganze Mannigfaltigkeit geht wunderbarerweiſe aus ganz kleinen Variationen in den untergeordneten Organen weniger Grundtypen hervor.“ (Größe der Schöpfung 36.) Und inmitten dieſer Mannigfaltigkeit bleibt nur eines konſtant, ſagt Secchi weiter, das Streben nach einem Ziele, das dieſe Welt des Lebens beherrſcht. Welcher Theorie man auch bei dem Geſetze der Veränderung in den anorganiſchen Körpern folgen mag, niemand kann, ohne ſeine Vernunft zu verleugnen, in dieſem Reich des Lebens einen anordnenden Willen entbehren, eine vom reinen Stoff und der reinen mechaniſchen Bewegung verſchiedene Urſache leugnen. Denn wer Organismus ſagt, ſpricht von Zweckſetzung, und dieſe kann nicht vom bildenden Stoffe allein, ſondern nur von dem ordnenden Verſtande ausgehen, mit einem Worte, ſie kommt vom Geiſte und in letzter Linie von jenem höchſten Geiſte, der Gott iſt (37).

Der wiſſenſchaftliche Kampf eines halben Jahrhunderts um den Darwinismus im engeren Sinne darf ſchon heute als gegen den letzteren entſchieden gelten. Aber geſetzt den Fall, in ferner Zukunft gelinge es der Entwicklungslehre, den Schlüſſel zu finden und ſtatt der Zuchtwahl und des Kampfes ein anderes Prinzip zu zeigen, aus dem alles Leben allmählich ſich emporentwickelt hat, würde dann Gott entthront und der Zufall an Stelle Gottes geſetzt werden? Schon Auguſtinus hat angenommen, daß die eigentliche Schöpfermacht Gottes auf ein einziges Ding ſich erſtreckte, auf ein wunderbares Samenkorn, semen coeli et terrae, das ungeheuere Urwunder, von dem auch Leibniz ſprach. „Zuſammen, unentwickelt hat Gott die Jahrhunderte erſchaffen," ſagt Auguſtin und iſt ſich auch ohne die gewaltigen Perſpektiven der Naturwiſſenſchaft bewußt, daß Gott damit erſt recht in unermeßlichen Fluten von Licht erſtrahlen muß, wenn er in einem Augenblick vorſchauend die Geſetze ſchuf, nach welchen in Jahrmillionen das Leben aus dem Staube emporſtieg, bis es fähig wurde, das Licht des Geiſtes aus der Schöpferhand Gottes zu empfangen. Gleichwie der unermeßliche Sternendom des modernen Weltbildes dem religiöſen Gemüte nicht innerlich fremder iſt als die armſelige alte Vorſtellung von der ſchwimmenden Erdſcheibe unter dem niedrigen Dache des Firmamentes, ſo ſtehen wir angeſichts der wirklichen Errungenſchaften der Entwicklungslehre erſt recht in Bewunderung der Gottheit vor dem märchenhaften Glanze der Natur.

Eines ruft uns das moderne Weltbild mit millionenfältiger Sprache zu aus den Höhen des Himmels und den Tiefen der Erde: Die Welt kann nicht aus Zufall entſtanden ſein! Laplace hat berechnet, die Wahrſcheinlichkeit, daß das Planetenſyſtem aus Zufall entſtanden iſt, ſei 1 : 537000000. Und Wundt ſagt: Wie viel müßte man noch Nullen anhängen, wenn man das Wunder eines organiſchen Weſens aus Zufall entſtanden denken wollte?

Damit iſt die Grundanſchauung des Monismus in ſeiner modernen Geſtalt widerlegt. Die moderne Naturwiſſenſchaft hat ein Meer von Zweckmäßigkeit, von Verſtand und Mathematik in der Natur aufgedeckt. Wenn der moderne Forſcher, wo er auf einſamer Inſel eine behauene Steinplatte findet, auf intelligente Bewohner ſchließt, ſo muß er von der unendlichen Weisheit der Weltordnung auf die wunderbare Hand des lebendigen Gottes ſchließen; und das haben im Gegenſatz zu den Moniſten alle jene Entdeckergenies getan, deren Geiſteslicht über Jahrtauſende hinſtrahlt.

Die Triumphe der Naturwiſſenſchaft haben uns gezeigt, daß die Welt ſchön und groß und gewaltig iſt; aber eines haben ſie nicht gezeigt, daß ſie ewig iſt, daß ſie Gott iſt. Eine der berühmten Entdeckungen der modernen Phyſik, die Wärmelehre von Clauſius, ſagt in ihrem zweiten Satze, daß beim Umſatz der Kraft im Weltprozeß Kraft und Wärme verloren gehen. Dieſer Satz iſt der Tod des Monismus. Darum wird er von Häckel ſchlankweg geleugnet. Denn das iſt nach Nietzſche das Recht der „fröhlichen Wiſſenſchaft". Der Satz beweiſt, daß der Weltprozeß ein Ende nehmen wird. Alſo hat er einen Anfang genommen. Alſo iſt er nicht ewig. Auf einem Bilde „Weltentod" hängt die Sonne wie ein

glutroter Ballen am fahlen Horizont. Eine Menſchengruppe, in Mäntel gehüllt, kauert frierend um einen Baum. Profeſſor Plaßmann bemerkt dazu, es werde ja einmal die Wärme ausgehen. Man könne vielleicht auf ein paar Jahrhunderte die Sache retten, wenn man nach Erſchöpfung aller Kohlenlager der Erde die Sonnenwärme des Sommers auf Akkumulatoren ziehe und den Erdball mit Bergen davor bedecke, oder wenn man die Flutwelle, dieſes ungeheuer noch brachliegende Kapital, heranziehe. Aber das Ende wird ſicher kommen. Das kirchliche Dogma lehrt den Weltuntergang, aber nachher einen neuen Himmel und eine neue Erde. Der Monismus müßte in dieſem Weltuntergang mit Hartmann, der ihn in der erſten Auflage ſeiner Philoſophie des Unbewußten mit chriſtlichen Farben ſchildert, das Ende aller Dinge ſehen.

P. Angelo Secchi ſchließt ſeine Betrachtungen über die Größe der Schöpfung: „Wir nehmen im Raume weder dem Großen noch dem Kleinen nach eine Grenze wahr. In der Zeit ſehen wir weder eine Spur vom Anfang der Dinge noch auch wiſſen wir, wann ſie ihr Ende erreichen werden. Der Urſprung der Dinge, wie ihn die Wiſſenſchaft andeutet, bleibt für uns ein Geheimnis, ein Geheimnis ihre Entwicklung, ihr Ende. Um uns zu verſtändigen, nennen wir dieſe Urſachen aus Übereinkommen Kräfte. Dieſe Kräfte hatten, welches immer ihr Weſen ſein mag, einen Anfang. Aus ſich ſelbſt konnten ſie ihn nicht haben. Alſo hatten ſie ihn von außen, d. h. ſie erhielten ihn von dem allein Seienden, von ihm, der allein iſt aus eigener Kraft und Notwendigkeit. Es wird unſeren Kräften niemals gelingen, außerhalb dieſes Prinzips irgend etwas zu erkennen. Unſere Wiſſenſchaft iſt, wenn ſie von ihm abſieht, nicht im Stande, den Urſprung der Dinge und ihren Zweck zu erklären. Wir müſſen in dieſer fortlaufenden Kette durchaus bis zu jenem erſten Ringe zurückgehen, der am Throne Gottes befeſtigt iſt.“ (291).

Häckel hätte ſich alſo nicht wundern ſollen, daß Virchow und Reymond, W. Wundt und Karl Ernſt von Bär in ihren Jugendſchriften mit dem Monismus begonnen und auf der Höhe ihres Weltruhmes wieder an den Gottesglauben ſich angenähert haben, oder daß man Helmholtz unter dem Geläute der chriſtlichen Glocken in Berlin zu Grabe trug. Vielmehr hatte der Phyſiker Paul Volkmann in Königsberg Anlaß zur Verwunderung, daß moniſtiſche Naturforſcher, welche auf ihrem engeren Fachgebiete exakt arbeiten müſſen, aller Willkür die Zügel ſchießen laſſen, wenn ſie über die höchſten und letzten Fragen zu ſprechen beginnen. Hat doch Leibniz, der wie kein zweiter als Fürſt der Wiſſenſchaft auf den Zinnen der Neuzeit ſteht und zu den großen Univerſalgenies aller Zeiten gehört, das ſchöne Wort geſprochen, jeder Fortſchritt der Naturwiſſenſchaft ſei ein Hymnus auf die göttliche Allmacht, und ſo viel jemand von den Wundern der Natur erforſcht, ebenſoviele Bilder der göttlichen Majeſtät trage er in ſeinem Inneren.

Andererſeits wird die Theologie aus der Vergangenheit die Lehre ziehen, daß ſie nicht den Buchſtaben der Heiligen Schrift preßt, um der Wiſſenſchaft Wege zu weiſen. Nicht die Früchte jahrhundertelanger wiſſenſchaftlicher Arbeit will die Bibel der Menſchheit in den Schoß ſchütten.

Am allerwenigſten beſteht eine Veranlaſſung, der Wiſſenſchaft jene Zeiträume zu entziehen, die ſie zu ihren Hypotheſen bedarf. Denn tauſend Jahre ſind vor Gott wie ein Tag. Die Moniſten aber ſollen ihrerſeits das Wort Secchis bedenken: „Man verlacht in der Geneſis die Figur eines Gottes, der arbeitet, ausruht und in der Mittagskühle des Paradieſes luſtwandelt. Die Toren begreifen nicht, daß jene Redewendungen nur die ehrwürdige Spur einer bildlichen Ausdrucksweiſe ſind, welche einem rohen Volke die erhabenſten Wahrheiten und den Urſprung der Dinge zum Verſtändnis bringen ſollte, weil eine tiefere Sprache unverſtanden geblieben wäre. Sie vergeſſen, daß, als es ſich darum handelte, die Idee der Gottheit einer mit allen Feinheiten der ägyptiſchen Kultur vertrauten Perſon zu erklären, die erhabenſte Redeweiſe in Anwendung kam, die je den Ausdruck des Gedankens formuliert hat: Ich bin der Seiende. Der da iſt, ſendet mich zu euch. Exod. 3, 14.“ (28).

Über den modernen Monismus als Maſſenerſcheinung macht R. Eucken in ſeiner Schrift „Geiſtige Strömungen der Gegenwart“ (203) folgende treffende Bemerkung: „Der ausſchließliche Herrſcheranſpruch der Naturwiſſenſchaften gefährdet heute das Gleichgewicht des Geiſteslebens. Dieſen Anſpruch aber erheben weniger die Naturwiſſenſchaften ſelbſt als ihre Umbiegung in Philoſophie, wie ſie im Naturalismus und Monismus vorliegt. Dabei erreicht der Monismus nicht einmal das, was ihm als die Hauptſache gilt, die Einheit der Gedankenwelt. Seine Begriffe und Lehren folgen der Natur in der Faſſung der mechaniſchen Denkart. Das All wird dadurch ein Reich bloßer und blinder Tatſächlichkeit, das kein Handeln, ſondern nur ein Geſchehen, keinen inneren Forttrieb, ſondern nur eine Aufſpeicherung, keine wahrhafte Einheit, ſondern nur eine Zuſammenſetzung kennt. Eine konſequente Denkweiſe müßte alle Inhalte und Werte entfernen. Sie hätte auch für Wahrheit und Wiſſenſchaft keinen Platz. Wir müßten ruhig und urteilslos das Weltgeſchehen über uns ergehen laſſen, deſſen ſtrenggebundenes Stück wir hier werden. Statt deſſen iſt der Monismus in einem eifrigen Kampfe um die Wahrheit begriffen und von freudiger Hoffnung auf einen Fortſchritt der Menſchheit beſeelt. Er bewahrt in der Geſtaltung des Menſchenlebens die alten Ideale des Guten und Wahren. Er ſchöpft den Haupttrieb ſeines wiſſenſchaftlichen Strebens aus der Überzeugung, dadurch mehr Wahrheit und mehr Vernunft in das menſchliche Daſein zu bringen, kurz, er wandelt hier ganz die Wege des Idealismus. Kann man aber ohne einen ſchroffen Dualismus Materialiſt in der Weltanſchauung und Idealiſt im Handeln ſein? Solcher Widerſpruch macht dem Herzen ſeiner Vertreter alle Ehre. Aber für die Schärfe der Gedankenarbeit iſt es kein beſonderes Zeugnis, wenn der Moniſt an dem entſcheidenden Hauptpunkt der Lebensgeſtaltung ſich als einen ſchroffen Idealiſten herausſtellt.“

Eucken rechnet es ſeinem Kollegen Häckel zu hohem Verdienſte an, daß er die darwiniſche Bewegung zum Durchbruch gebracht habe. Allein Häckel hat dann auf den Zinnen des Darwinismus die „goldene Regel“ d. h. das Gebot der Liebe aufgepflanzt, während das Prinzip des Fortſchritts nach Darwin Kampf ums Daſein iſt. Was eine Frucht des Kreuzes von Golgotha iſt, wird von Häckel für den Naturalismus in Anſpruch ge-

nommen, nachdem längſt Nietzſche die Ethik des Darwinismus mit feurigen Farben an den Himmel geſchrieben hatte. Das neue Weltbild feiert der Monismus; allein mit ſeinen ethiſchen Idealen ſteht er, ſoweit er ſie für kulturförderlich hält, noch mitten im alten chriſtlichen Weltbild. Es fehlt ihm, mit Nietzſche zu ſprechen, der Schwamm, um die Sonne am Himmel unſerer Kultur auszulöſchen. Erſt in den letzten Jahren wurde der Monismus von Max Steiner u. a. auf den ungeheuren Widerſpruch aufmerkſam gemacht: er will Gott vom Thron ſtoßen und doch in der Hauptſache die Gebote Gottes für die Kultur retten. Er weiß, daß alles zuſammenſtürzt, wenn man die chriſtlichen Werte aus unſerer Geſellſchaft entfernen würde. Die Menſchheit, ſo bezeugt ein moderner Geiſt, hat nur Einen Chriſtus, nur wenige ſeiner Worte, aber in den kleinen Kriſtallen ſchimmert farbig alle edle Menſchlichkeit und Göttlichkeit. Mit dem liebevollen Hauche ſeines Mundes iſt er den Jahrtauſenden perſönlich gegenwärtig und, was er ſagte, überdauert die trübe Rede aller Kinder der Natur.

17. Der Modernismus.

I. Die Enzyklika „Pascendi" im Lichte der philoſophiſchen Entwicklung in Deutſchland.[1])

Die ſpekulative Grundlage des „Modernismus" wird in der Enzyklika in folgenden weſentlichen Zügen ſkizziert: Der menſchliche Verſtand iſt ſtreng in den Kreis der Erſcheinungen eingeſchloſſen und vermag ſich nicht zu Gott zu erheben, was man Agnoſtizismus nennt. Die natürliche Theologie und die Beweggründe für die Glaubwürdigkeit der äußeren Offenbarung ſind veraltete und entwertete Reſte eines überwundenen Syſtems, des Intellektualismus. Die Religion iſt ein Teil des menſchlichen Lebens und muß, nachdem eine äußere Einwirkung d. h. übernatürliche Kauſalität nicht anerkannt wird, reſtlos aus dem Menſchen ſelbſt erklärt werden, was man Immanentismus nennt. Wie entſteht nun der Glaube an Gott? Nicht immer, ſondern erſt auf einer höheren Stufe der Kulturentwicklung entſteht die Religion, eine Empfindung des Göttlichen, die aus dem Bedürfnis des Göttlichen entſpringt. Der Sitz dieſer Empfindung iſt nicht das Selbſtbewußtſein, ſondern ein „Unterbewußtſein", subconscientia. Sein Ausgangspunkt iſt verborgen und der menſchlichen Erkenntnis entzogen. Im Gemüt entſteht alſo ſpontan, ohne Verſtandesreflexion, ein Gefühl, das als Gegenſtand und innerſten Grund zugleich Gott enthält. Dieſes Gefühl iſt objektiv genommen die Offenbarung, ſubjektiv genommen der Glaube.

[1]) Hochland 1907/08.

In dieſer Empfindung iſt die erſte und letzte Begründung alles deſſen zu ſuchen, was irgendje in einer Religionsform war oder ſein wird. Alle Religionen, auch die chriſtlichen, auch die katholiſche, ſind nur Blüten dieſes Gefühls. Die Wiege des Chriſtentums iſt das Bewußtſein Jeſu Chriſti, des ewig unerreichbaren, religiöſen Genies. In jenem Menſchen Jeſus iſt die Religion, wie in uns auch, eine ſpontane Wirkung der Natur.

Das Gefühl des Göttlichen iſt an ſich dunkel und unbeſtimmt. Jetzt kommt der Verſtand und beſtrahlt mit ſeinem Lichte dieſes Gefühl. Er iſt wie ein Maler, der auf alter Leinwand die verwiſchten Linien der Zeichnung findet und auffriſcht. Dieſe Arbeit des Verſtandes kennt zwei Etappen: eine primitive, in welcher der Verſtand ſpontan einen volkstümlichen Ausdruck für das Gefühl findet, und eine höhere, in welcher der Verſtand mit Überlegung und Studium ſeine primitiven Gedanken bearbeitet und die primitiven Formeln durch gründlichere und beſtimmtere erſetzt. Der Niederſchlag dieſer zweiten Arbeit ſind die definierten kirchlichen Dogmen. Die Dogmen ſind nur ein unvollkommener Ausdruck der Wahrheit (Symbole); ſie ſind andererſeits nur rein inſtrumentale Hilfsmittel (Inſtrumente), alſo nicht unentbehrlich und unerſetzlich. Als Symbole und Inſtrumente müſſen ſie ſich der Bildungsſtufe des Menſchen anpaſſen und ſind alſo veränderlich. Ja in der Veränderlichkeit liegt ihr Weſen. Sie haben nur Wert als Hülſen, als Träger des religiöſen Gefühls, zunächſt des urſprünglichen, dann auch des höher entwickelten, weshalb die Arbeit ihrer Fortbildung nur unter dem Druck des Herzens geſchehen darf. Verlieren ſie die Anpaſſung an die religiöſen Gefühle, werden ſie nicht mehr von letzteren belebt und durchwaltet, dann müſſen ſie aufgegeben werden; denn dann ſind ſie leere, hohle, unfruchtbare Formeln, aus denen das religiöſe Leben entwichen iſt, oder, wie wir ſagen würden, ausgeblaſene Eier. Die Philoſophie erreicht Gottes Daſein mit ihren Schlußfolgerungen nicht und kümmert ſich darum nicht. Dagegen erreicht der Menſch Gottes Weſenheit durch eine Intuition des Herzens, durch Erfahrung, durch Erleben. Alle Religionen ſind von dieſem Standpunkte aus wahr; weil alle auf religiöſer Erfahrung beruhen. Die katholiſche Religion könne höchſtens den Vorzug größerer Lebendigkeit des Gefühls beanſpruchen oder größerer Homogenität mit dem Urchriſtentum.

Die Tradition iſt die Fortpflanzung der individuellen, religiöſen Erfahrung durch das Mittel und die ſuggeſtive Kraft der vom Verſtand gebildeten Formel, eine Fortpflanzung von Volk zu Volk, von Geſchlecht zu Geſchlecht. Solange iſt die Religion wahr, als ſie lebendig iſt. Leben und Wahrheit iſt dasſelbe.

Die Wiſſenſchaft und der Glaube können nicht in Konflikt kommen, weil ſie zwei verſchiedene Häuſer haben. Verlaſſen ſie dieſelben nicht, ſo können ſie ſich nicht begegnen. Die Wiſſenſchaft geht auf das Phänomen, der Glaube auf das Unerforſchliche. Die Wiſſenſchaft verneint das Göttliche an Chriſtus, der Glaube bejaht es. Das ſei kein Widerſpruch; denn die Wiſſenſchaft handle von der hiſtoriſchen Erſcheinung, der Glaube von der religiös-verklärten hiſtoriſchen Erſcheinung.

Nichts deſtoweniger hängt der Glaube in dreifacher Beziehung vom Wiſſen ab: die religiöſen Tatſachen als geſchichtliche Tatſachen unterſtehen ſeiner Kontrolle; die Idee Gottes unterſteht der Vernunft; endlich müſſe die Einheit der Weltanſchauung immer zu Gunſten der Wiſſenſchaft hergeſtellt werden.

Wir haben hier nur die philoſophiſchen Prinzipien des ‚Modernismus' herausgehoben, der in der Enzyklika geſchildert wird. Wir laſſen die Ausführungen über die moderniſtiſche „Kritik" beiſeite. Uns intereſſiert hier nur die philoſophiſch ſpekulative Grundlage deſſen, was die Enzyklika als Modernismus verwirft. Wie ſtellt ſich die deutſche Geiſtesentwicklung zu dieſem Syſtem?

Es iſt für jeden Kenner der modern-philoſophiſchen Entwicklung ein Vergnügen, wahrzunehmen, mit welcher Akribie das im päpſtlichen Schreiben mit klaſſiſcher Konziſion entworfene Gedankenbild nicht zwar an einer, aber an verſchiedenen Stellen jener Entwicklung ſich einrücken läßt. Wir haben hier als Ausgangspunkt den philoſophiſchen Kritizismus oder tranſzendentalen Idealismus Kants. Die Enzyklika ſchildert den Agnoſtizismus als vollendeten Phänomenalismus, der auch unſer eigenes Subjekt nur als Erſcheinung anerkennen will, der um ſo mehr die Welt der Objekte in weſenloſen Schein auflöſt, in eine in der Luft ſchwebende Kette von Vorſtellungen ohne Vorſtellenden; als abſoluten Illuſionismus, der die Möglichkeit der Erkenntnis nur dadurch retten zu können glaubt, daß er alle ihre Stützen in das Subjekt hineinverſenkt, aber auch dieſem noch den Boden unter den Füßen wegzieht, indem er ſelbſt den Begriff des Seins als einen rein ſubjektiven erklärt.

Auf der anderen Seite wiſſen wir ganz genau, von wem das in der Enzyklika gebrauchte Bild vom getrennten Haushalte ſtammt, den Philoſophie und Religion führen müßten, um einander nicht zu begegnen: es iſt Schleiermacher, der in ſeiner Glaubenslehre (1821) den berühmten, „luftigen Pavillon" für die Theologie erbaute, indem er dieſelbe dem Reiche des Wiſſens entzog und in das Gemüt, in die tiefſte Region des Seelenlebens verlegte; die Religion ſollte vermöge dieſer ihrer Wurzel das Geiſtesleben mit all ſeinen Blüten organiſch hervorbringen, ſelbſt aber kein Wiſſen, ſondern nur Beſchreibung unſeres edelſten Innenlebens ſein. Dem eigentlichen Wiſſen bleibe Gott ewig unerreichbar; nur inſofern haben wir von Gott einen Begriff, als wir Gott ſind. Der Keim des Gedankens von dem getrennten Haushalt der Theologie findet ſich übrigens ſchon bei Leſſing. Angeekelt von den zu einer geiſtigen Epidemie ausgearteten Verſuchen, zwiſchen Chriſtentum und modernem Denken eine Vermittlung in einer charakterloſen Schwebetheologie zu ſuchen, meinte er, eine Harmonie zwiſchen Wiſſen und Glauben habe es nur geben können, ſo lang die Kirche das Denken wie einen Embryo im Mutterleibe trug. Kaum war das Kind geboren, mußte die Entzweiung kommen. Allein darüber ſolle der Chriſt ſich nicht beunruhigen, weil er die religiöſe Wahrheit fühle. Wenn der Paralytikus die wohltätigen Schläge des elektriſchen Funkens erfahre, was kümmere es ihn, ob Nollet oder Franklin oder keiner von beiden recht habe?

Das Wort vom getrennten Haushalte erwies ſich ſofort als unſtichhaltig. Zwar ſuchte Schleiermacher eine rein äußerliche Trennung von Gefühl und Wiſſen durchzuführen. Das Dogma von den Engeln ward verworfen; aber das Gefühl ſoll uns Gottes wohltätige Allgegenwart verſichern. Chriſti übernatürliche Erzeugung ward verworfen, aber ſeine Sündeloſigkeit ſollen wir empfinden. Schleiermacher machte als Grundſatz geltend, daß die dogmatiſchen Sätze, ſoweit ſie pſychologiſche oder hiſtoriſche Tatſachen betreffen, uns unverwickelt ſollen laſſen mit der Wiſſenſchaft. Er hat nach dem Ausdruck von Strauß Chriſtentum und Spinozismus zum Behufe der Miſchung ſo fein pulveriſiert, daß ein ſcharfes Auge dazu gehört, die vermiſchten Beſtandteile zu unterſcheiden, was freilich das Haupt der Tübinger Schule, F. Ch. v. Baur, dahin deutete, Schleiermacher verſtehe, um die Wahrheit einen Schleier zu machen. Das innerlich Inkonſequente ſeines Standpunktes trat alsbald deutlich in der Schule Schleiermachers hervor, über welche in philoſophiſchen Kreiſen das Urteil ſich bildete, bei manchen ſei die Einigung des chriſtlichen und des modernen Elements nur die eines durcheinander gerüttelten Öles und Waſſers, die nur ſolange vermiſcht erſcheinen, als das Rütteln dauert, während noch andere und zum Teil nicht unberühmte Dogmatiken (das Bild ſei nicht unedler als die Sache ſelbſt) einer Wurſtmaſſe gleichen, in der etwa die orthodoxe Kirchenlehre das Fleiſch, Schleiermacherſche Gedanken den Speck und Hegelſche Philoſopheme das Gewürz darſtellen. Treffend faßt Strauß das Urteil der philoſophiſchen Kreiſe über die neue Gefühlstheologie gegenüber dem alten Supranaturalismus und Intellektualismus in dem bekannten Bilde zuſammen:

„Statt des weitläufigen alten Schloſſes mit ſeinen Verließen und Türmen, ſeinen Sälen und Korridoren, in deſſen verſchwenderiſchen und doch unzweckmäßigen Räumen man ſich täglich weniger behagte und in dem man einen Flügel nach dem anderen als baufällig hatte räumen und dem Verfall preisgeben müſſen, ſtand jetzt ein neuer Pavillon zu Dienſten, im modernen Stile gebaut, und ebenſo elegant als wohnlich eingerichtet. Kein Wunder, daß das alte Rattenneſt, wie es der Undank nun nannte, von ſeinen ſämtlichen Bewohnern verlaſſen wurde und alles ſich in den neuen Bau herüberzog. Den leichten Bau des letzteren, ſeine dünnen Wände und Böden, wollte niemand bemerken, bis man jetzt an allen Ecken und Enden die Ritzen und Schäden ſieht, welche das neue Kartenhäuschen ſeiner Auflöſung mit einer Schnelligkeit entgegenführen werden, die manche ſeiner jetzigen Bewohner nötigen dürfte, ſich wieder in den Trümmern der alten Steinmaſſe anzuſiedeln.“

Die Theſis von dem getrennten Haushalt der Theologie und Philoſophie fand nur von einer Seite her Anerkennung, vom linken Flügel der Hegelſchen Schule, als deren typiſcher Sprecher hier Ludwig Feuerbach gelten mag. In der Theologie, ſagt dieſer, bewegt ſich die Sonne (das Abſolute) um die Erde (den Menſchen), in der Philoſophie die Erde um die Sonne. Beide Auffaſſungen ſind innerlich unvereinbar. Das Fundament der Philoſophie iſt die Natur der Sache, das der Theologie die Bedürfniſſe des Subjekts. Sie macht ſich einen Gott, wie ſie einen braucht oder vielmehr wünſcht. Was das Gemüt fordert, das zu ge-

währen hat die Phantaſie reiche Mittel. Feuerbach alſo verſteht unter dem Gemüt den Sitz der endlichen Bedürfniſſe und Wünſche des Menſchen, das eigenwillige Herz, das ſein Geſetz zum Geſetz der Welt machen möchte, dem, etwas als Wahrheit aufzuſtellen, Grundes genug iſt, daß es ihm wohltut. Die Vorſtellung des Wunders, des eigentlichen Weſens der Religion, ſei das Geſetz des Herzens, wie es im Widerſpruch mit dem wirklichen Weltgeſetz ſich Wirklichkeit gibt. Die Dogmen der Theologie ſeien unbegreiflich; die Philoſophie könne nicht die Aufgabe haben, deren Wahrheit, ſondern nur deren Urſprung im Weſen des Menſchen nachzuweiſen.

Auf dieſen Standpunkt konnte natürlich die Theologie keinen Augenblick ſich ſtellen, wiewohl er im Grunde genommen die einzige, konſequente Möglichkeit des getrennten Haushaltes darſtellte. Sie folgte darum Hegel ſelbſt und dem rechten Flügel ſeiner Schule und hob insgeheim den doppelten Haushalt wieder auf. Es handelt ſich hier um jene Richtung, welche den ſtereotypen Namen „ſpekulative Theologie“ ſich erworben hat. Hegel wollte von einer Auseinanderſetzung der beiden Grundkräfte der Seele nichts wiſſen. Er überwies zwar die Theologie dem Gefühl und die Philoſophie dem Verſtande. Allein er machte erſtere ganz genau, wie es auch der Ausdruck subconscientia der Enzyklika andeutet, zur organiſchen Wurzel der letzteren. Er ſah im Gefühl den dunklen Drang des Geiſtes, welcher, der reinen, farbloſen Selbſtanſchauung noch nicht fähig, ſich eine Reihe bunter Bilder ſchafft, unter denen er ſein eigenes Weſen ahnend durchempfindet, der ſich erſt in den Lebensläufen eines Oſiris, einer Perſephone, weiterhin eines Chriſtus, gegenſtändlich wird, ehe er ſich unmittelbar als Ich-Ich erkennt. Auch in den Boden des Gefühls iſt ſchon der Same der Vernunft geſtreut. Man muß die ganze Hegelſche Grundanſchauung ſich gegenwärtig halten, um die Art und Weiſe zu verſtehen, wie er die Schleiermacherſche Religionsauffaſſung umgebildet hat. Nach Hegel bedarf Gott des Menſchen, um Geiſt zu werden. In der langen Periode der erſten Erdbildung hat er als blinde Naturmacht ſich entfaltet; mit der Entſtehung des Menſchengeſchlechtes hat das erſte dunkle Bewußtſein ihm gedämmert, das volle Licht der reinen Selbſterkenntnis iſt in der neueſten Philoſophie ihm aufgegangen. Ähnlich behauptete Schelling in der älteren Periode, im Alten Teſtament habe Gott als zorniger und eifriger Gott ſich mehr verborgen als geoffenbart, im Neuen Teſtament erſt habe er ſtatt der phyſiſchen geiſtige Eigenſchaften gezeigt und in der Zukunft, wenn das Schickſal ſich zur Vorſehung verklären werde, werde Gott erſt ſein.

Von dieſem pantheiſtiſchen Standpunkt aus erklärte Hegel das religiöſe Gefühl: Die Religion iſt Gefühl und Vorſtellung, aber das iſt ſie nur der Form nach. Ihr Inhalt iſt Gedankeninhalt. Die Religion iſt die Form des Bewußtſeins, wie die Wahrheit für alle Menſchen iſt; die Philoſophie iſt die adäquate Form, wie die Wahrheit in den Philoſophen iſt. Wie Homer von einigen Dingen ſagte, daß ſie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den anderen in der Sprache der übertägigen Menſchen, ſo gibt es für die Wahrheit zwei Sprachen, die des Gefühls oder der Vorſtellung oder des in endlichen Kategorien und

Abſtraktionen niſtenden Denkens einerſeits, und die des konkreten Begriffs andererſeits. In der Religion iſt der ſpekulative und ſittliche Gehalt in unangemeſſener Form verborgen. Die Philoſophie erhebe die Wahrheit in die adäquate Form des Begriffes, indem ſie ihren Inhalt von der unangemeſſenen Form befreit. Bleibt gleich die Wahrheit durch dieſe Form auch ihrem Inhalte nach nicht ungetrübt, ſo ſind es doch auch in dieſer Brechung ihre Strahlen, welche auf alle ſich ausgießen; wenn die Religionen und Kirchen auch oft um Hülſen ſich geſtritten haben, ſo ſind es doch die Hülſen der Wahrheit geweſen. Die aufſteigende Reihe der Religionen führt zu immer größerer Annäherung an die Wahrheit.

Das war in knappen Umriſſen das Fundament, auf welchem, um nur einige Namen zu nennen, Daub, Marheineke, Vatke, Weiſſe, Biedermann in verſchiedenſten Einzelvariationen das Gebäude des ſpekulativen Proteſtantismus errichteten. Der Rationalismus hatte, wie ſchon Kliefoth hervorhob, ſeine Methode gewechſelt, da er der Metaphyſik des Pantheismus ſich zuwandte. Er hatte „vor lauter Bäumen den Wald nicht geſehen, mitten in der reichen Fülle göttlichen Lebens ſich arm und gottverlaſſen gefühlt“, weil er Gott außer der Welt ſuchte. Der Rationalismus hatte die ganze Dogmatik zertrümmern wollen. Die Spekulation ließ ſie ſtehen, gab aber den echten hiſtoriſchen Sinn auf und verflüchtete ihn zu einem philoſophiſchen.

An den Hauptſätzen der Dogmatik ſoll das Verfahren dieſer ſpekulativen Theologie dargetan werden. Bekanntlich herrſchte in kirchlichen Kreiſen beider Konfeſſionen großer Jubel, als Männer wie Roſenkranz Hegel dahin auslegten, er habe die kirchliche Trinität beweiſen wollen und ſo Chriſtentum und Philoſophie verſöhnt. Die ehrlichen und tieferblickenden Hegelianer hatten aber von Anfang an geſtanden, daß Hegel dies in letzter Abſicht nie in den Sinn gekommen, daß er vielmehr das bloß vorſtellende (gefühlsmäßige) Bewußtſein der Gemeinde ſachte und unmerklich auf die Höhe des begreifenden Denkens geführt d. h. etwas anderes an Stelle der kirchlichen Lehre geſetzt hatte. Am herzhafteſten hatte Weiſſe behauptet, daß die Trinitätslehre der Kirche mit der modernen Philoſophie ſich vereinbaren laſſe. Strauß aber erklärte, nachdem er ein furchtbares, literariſches Gericht an ihm vollzogen und gezeigt hatte, daß er die Trinität erkläre wie die Knollen eines Kartoffelſtockes: „Wäre unſer Philoſoph, ich will nicht ſagen, im alten Konſtantinopel oder Alexandrien, ſondern zu Calvins Zeiten auf dem Markte von Genf mit ſeinem Krame vorgefahren, man würde ihn wohl gelehrt haben, was kirchliche Trinitätslehre und volles, unverfälſchtes Bekenntnis derſelben iſt“. „Wo iſt das Symbolum Quicunque? Gebt es mir her! Ich will es zehnmal beſchwören, ehe ich die Sätze unſeres Philoſophen nur einmal anders als Aberwitz nenne.“

In bezug auf Paradies und Urzuſtand ſagte Hegel, gewiß hätten manche Völker ein hiſtoriſches Paradies im Rücken liegen, das ſie als verlorenes beklagen. Der religiöſe Glaube aber komme zu ſeiner gefühlsmäßigen Vorſtellung, indem er die ewige Gegenwart des Ideals in der Verworrenheit der realen Exiſtenz verkennt, indem er die weſentliche

Beſtimmung des Menſchen, die nie ganz verwirklicht wird, ſich als einzelnen, geſchichtlichen Zuſtand vorſtellt. Schon Schleiermacher akzeptierte dieſe Erklärung.

Was das Zentraldogma des Chriſtentums, die Menſchwerdung Gottes betrifft, ſo lehrten Kant, Fichte, Schelling eine Menſchwerdung von Ewigkeit; jeder ſittliche Menſch ſei ein Stück der ewigen Menſchwerdung Gottes. Was Hegel betrifft, ſo hat ihn Strauß in ſeinem Leben Jeſu richtig interpretiert, der es als die letzte Konſequenz der modernen Philoſophie von Spinoza an hinſtellt, daß der Gottmenſch die Menſchheit ſei, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Chriſto beilegt, ſtatt des Individuums die Gattung geſetzt werde. Das ſei nicht die Art, wie die Idee ſich zu verwirklichen pflege, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuſchütten und gegen alle anderen zu geizen, ſondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die einander ergänzen, liebe ſie ihren Reichtum auszubreiten. Das religiöſe Gefühl habe von Stufe zu Stufe ſich erheben müſſen, bis die letzte Scheidewand fiel und das Selbſtbewußtſein ſeine Einheit mit Gott nicht aus ſich hinaus in ein vor Jahrhunderten irgendwo dageweſenes Individuum verlegt, ſondern als eine in allem wahrhaft menſchlichen Tun und Denken ſich vollziehende erkennt und genießt. Es iſt Roſenkranz, Göſchel, Frauenſtädt, Schaller, Schweizer, Dorner u. a. nicht gelungen, gegenüber Strauß die Behauptung zu retten, daß im Geiſte der modernen Wiſſenſchaft eine Deduktion eines einzelnen Gottmenſchen möglich ſei.

Die Spitze der Abſurdität erreichte die ſpekulative Theologie in der Erlöſungslehre von Biedermann, Lipſius und Pfleiderer. Nach dem Grundgedanken der Hegelſchen Philoſophie iſt die Erlöſung immanent, d. h. die Verſöhnung des erſcheinenden Menſchen mit ſich ſelbſt wurde vom chriſtlichen Gefühl als eine vergangene Geſchichte vorgeſtellt, in welcher der einmal auf Erden erſchienene Gottmenſch die Verſöhnung der Menſchen mit Gott zuſtande gebracht habe. Dieſen Grundgedanken ſuchten die drei genannten Theologen, jeder von anderen erkenntnistheoretiſchen Vorausſetzungen aus, mit der abſoluten Bedeutung der Perſon Chriſti zu vereinigen, indem ſie ſagten, Chriſtus ſei die erſte Selbſtverwirklichung des immanenten Erlöſungsprinzips und inſofern der Quellpunkt der Wirkſamkeit dieſes Prinzips in der Geſchichte und Urbild für die Zukunft. Sie brachten dabei nur ein zwiſchen Geſchichtlichkeit und Idealität ſchwebendes Unding, einen unlebendigen, abſtrakten Schatten heraus. Die ungeheure Kluft, welche trotz alles aufgewandten Scharfſinns zwiſchen dieſen Syſtemen und dem Chriſtentum gähnte, forderte die philoſophiſche Kritik heraus. Strauß warf in ſeinem „Teſtament“ 1872 die Frage auf: „Sind wir noch Chriſten?“ und verneinte ſie. Eduard von Hartmann aber verkündete 1880 (nachdem er ſchon 1872 die ſogenannte liberale proteſtantiſche Theologie als unchriſtlich erwieſen hatte) die „Kriſis des Chriſtentums“ d. h. den Bankerott aller Verſuche, eine Ausſöhnung des chriſtlichen Dogmas als der angeblichen Gefühlsreligion mit den Grundfeſten des modernen Denkens herbeizuführen. Ob die lebhaften Proteſte, welche dieſe Erklärungen im theologiſchen Lager auslöſten, die Überzeugung der philo-

ſophiſchen Kreiſe von der Gerechtigkeit des Straußſchen und Hartmannſchen Urteils erſchüttern konnten, iſt füglich zu bezweifeln. Die letzte Phaſe, in welcher eine Baſierung der Dogmatik als Wiſſenſchaft auf das religiöſe Gefühl verſucht wird, iſt der Neukantianismus. Hierin ſchwenkte Lipſius von Biedermann ab und führte mit ihm jene berühmte Debatte, die auf Pfleiderer den Eindruck machte, daß jeder in dem, was er am andern ausſetzte, recht, in dem, was er ſelbſt behauptete, unrecht habe. Die Geſtalt, in welcher Lipſius den Neukantianismus auf das Chriſtentum anwendet, zeigt wohl die meiſte Ähnlichkeit mit dem Bilde, das die Enzyklika vom „Modernismus“ entwirft. Lipſius ſagt, daß unſere geiſtige Organiſation ihrer Natur nach außerſtande iſt, mit ihrer Erkenntnis in diejenige Sphäre zu dringen, wo allein die Löſung religiöſer Probleme möglich iſt. Wir ſind genötigt, jene Probleme zu behandeln. Unſere Vernunft drängt uns dazu. Allein auch die beſten uns erreichbaren Vorſtellungen ſind prinzipiell inadäquat, notwendig mit Widerſprüchen behaftet. Der tranſcendentale Gebrauch der Kategorien d. h. die Annahme, daß unſere Denkgeſetze uns über unſer Subjekt hinaus zu einem Ding an ſich tragen, wird von Lipſius für die theoretiſche Erkenntnis als unmöglich erklärt, für die religiöſe geſtattet, weil unſere Organiſation uns dazu nötige. Es wird aber auf dieſen Gebrauch nur eine inadäquate Erkenntnis begründet. Von den überſinnlichen Objekten des Glaubens ſollen wir keine wiſſenſchaftliche, adäquate Erkenntnis, aber doch eine ſymboliſche, bildliche beſitzen, die im Laufe der Zeit dadurch vervollkommnet wird, daß ſie mehr und mehr vergeiſtigt wird und daß relativ angemeſſenere Bilder an die Stelle von weniger angemeſſenen treten.

Dies iſt offenbar der Gedanke, den die Enzyklika Symbolismus nennt. Hartmann hat mit ſcharfer Kritik dieſen Gedanken aufgelöſt. Er erklärt, es ſei doch eine ſonnenklare Konſequenz der bloßen Subjektivität der Denkformen, daß jener Entleerungsprozeß nur mit der gänzlichen Entleerung und Aushöhlung endigen könne. Fordert Lipſius, um dieſer Konſequenz auszuweichen, daß das denkende Subjekt ſeinerſeits dieſem Abſtraktionsverfahren eine Grenze ſetzen, daß es ſich mit annähernder Beſeitigung der in den Glaubensvorſtellungen enthaltenen Widerſprüche begnügen müſſe, ſo ſei das inkonſequent. Das Denken wird ſich auf dieſe Weiſe kein „Halt“ zurufen laſſen; der Glaube wird am konſequenteſten verfahren, wenn er den Vergeiſtigungsprozeß der Vorſtellung ſchon vor ſeinem Beginn verbietet. Wer den Denkformen keine tranſcendentale Geltung beimißt und den Widerſpruch in all unſerem Denken als eine notwendige Folge der widerſpruchsvollen Organiſation unſeres Geiſtes betrachtet; wer wie Lipſius die ſukzeſſive Vergeiſtigung der Gottesidee nach einem ſelbſt widerſpruchsvollen Kanon fordert, als welchen Lipſius den Begriff des Abſoluten erklärt, kann auch nicht von approximativer Wahrheitsgewinnung reden. Alle Vergeiſtigung der gefühlsmäßigen Vorſtellung bleibt ein Dreſchen leeren Strohes, ſo lange eine prinzipiell adäquate Erkenntnis der tranſcendenten Wirklichkeit negiert wird. So iſt das letzte Fundament des Lipſiusſchen Standpunktes, daß der Menſch als religiöſes Subjekt blindlings für wahr halten ſoll, was er als denkendes Subjekt für eine notwendige Illuſion halten muß. Die Signatur dieſer

Theologie iſt, das zieht Hartmann und mit ihm Drews als Reſultat, ein permanenter Zwieſpalt zwiſchen Kopf und Herz, eine Antinomie der Vernunft und des Gemütes, welche nur die konſequente Erweiterung jener überall auftauchenden Organiſationsantinomie zwiſchen Erkenntnisdrang und Erkenntnisunfähigkeit iſt. Wenn Lipſius für ſeine Perſon das Gleichgewicht zwiſchen Kopf und Herz herzuſtellen ſucht, ſo gilt von ihm das Wort von Strauß: Die ſubjektive Kritik iſt ein Brunnenrohr, das jeder Knabe einen Augenblick zuhalten kann. Die Kritik, wie ſie im Laufe der Jahrhunderte ſich vollzieht, ſtürzt als ein brauſender Strom heran, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen.

Allerdings meint dies Strauß vom Dogma überhaupt; allein ſein Schluß iſt eben nur zuläſſig, wenn das Dogma als Gefühlsniederſchlag der Verſtandeskritik ausgeliefert und die intellektualiſtiſche Grundlage des Dogmas ſtillſchweigend als von der modernen Immanenzphiloſophie weggeſpült vorausgeſetzt wird. Darin hat dann Strauß allerdings recht, daß von dieſem Standpunkte aus die Dogmenentwicklung unerbittlich mit der völligen Auflöſung des Chriſtentums enden muß:

„Alle die Tiegel und Retorten, in welchen das Dogma geſchmolzen und deſtilliert, alle Reagentien, durch die es in ſich zerſetzt wird, alle Gefäße, in denen es gähren und abſchäumen muß, ſind nicht erſt von uns zu machen und in Tätigkeit zu ſetzen, ſondern wir dürfen ſie nur nehmen, wie ſie als kirchliche Parteien und Streitigkeiten, als Ketzereien und Synoden, als Rationalismus, Philoſophie uſw. bereits gegeben ſind. Die wahre Kritik des Dogmas iſt ſeine Geſchichte. Es iſt in unbefangener, unbeſtimmter Geſtalt vorhanden in der Schrift; in der Analyſe und näheren Beſtimmung desſelben tritt die Kirche in Gegenſätze auseinander, die wohl auch in häretiſche Extreme auseinanderlaufen. Sofort erfolgt die kirchliche Fixierung im Symbol, und die kirchlichen Symbole werden zur Dogmatik verarbeitet; demnächſt aber erwacht allmählich die Kritik, der Geiſt unterſcheidet ſich von der Realität, die er ſich in der kirchlichen Lehre gegeben, das Subjekt zieht ſich aus der Subſtanz ſeines bisherigen Glaubens heraus und negiert dieſe als ſeine Wahrheit. Dies wird es aber nur tun, weil ihm, wenn auch nur an ſich und in unentwickelter Form, eine andere Wahrheit aufgegangen iſt, und es hängt nun alles an der Frage, ob dieſe neue ſpekulative Wahrheit dieſelbe mit der alten kirchlichen Lehre ſei, oder ihr fremd und entgegengeſetzt, oder ob ein Mittleres zwiſchen beiden ſtattfinde."

Hat man es philoſophiſcherſeits als die unglücklichſte Zuflucht bezeichnet, welche die Theologie wählen konnte, beim Neukantianismus Unterkunft zu ſuchen, ſo wird dieſes Urteil nur erhärtet durch eine Wendung, welche in der Beurteilung Kants im Gegenſatze zu dieſem Neukantianismus eingetreten iſt. Seitdem durch Trendelenburg die berühmte „Lücke" in Kants Syſtem aufgedeckt war, begann man in kantfreundlichen Kreiſen ſeinen tranſcendentalen Idealismus abzuſchwächen. Volkelt, Hartmann, Külpe u. a. haben darauf hingewieſen, wie entgegengeſetzte, erkenntnistheoretiſche Strömungen in Kant ſich kreuzen und verſchlingen; der Geſchichtſchreiber der neueren deutſchen Spekulation ſtellt geradezu den Satz auf, daß Kants wahre und letzte Meinung der tranſcendentale

Realismus ſei, d. h. jene Auffaſſung des Weltgrundes, zu welcher die neuere philoſophiſche Entwicklung tatſächlich fortgeſchritten iſt, indem ſie nicht mehr an der Grenze der Sinnlichkeit haltmachen, ſondern eine Weſensgemeinſchaft zwiſchen den beiden Welten des Sinnlichen und Überſinnlichen erſchließen will. So verſtehe ich auch Windelband, wenn er ſagt, Kant habe in der Kritik der Urteilskraft gleichſam im Vorbeigehen eine ſeiner größten und erfolgreichſten Entdeckungen gemacht, indem er dort die tiefſte Lebensgemeinſchaft der beiden Welten in den Bereich der menſchlichen Erfahrung zieht.

Nun kann aber ein Zweifel darüber nicht beſtehen, daß das moderne Denken, ſo weit es in ſeinen Konſequenzen die engen Schranken des Kantiſchen Idealismus überſchreitet und auf real-tranſcendentales Gebiet übertritt, auf allen ſeinen Linien die beiden Fundamente des Chriſtentums negiert, nämlich die Perſönlichkeit Gottes und die Unſterblichkeit der Seele. Ihre gemeinſame Wurzel haben dieſe beiden Negationen in dem modernen Perſönlichkeitsbegriff, welcher im Gegenſatz zu der von der intellektualiſtiſchen Philoſophie im Anſchluß an Boëthius feſtgehaltenen objektiven Bedeutung dieſes Begriffes lediglich mit der ſubjektiven Vorſtellung einer abgeſchloſſenen Bewußtſeinsſphäre ſich identifiziert und, indem er alles Bewußtſein als notwendig mit den Schranken der Reflexion behaftet vorausſetzt, ein abſolutes Bewußtſein für ebenſo widerſpruchsvoll erklärt wie eine Fortdauer desſelben über den Tod hinaus. Schon Schleiermacher verfiel deshalb, ſoweit er über Kant hinausging, dem Pantheismus, wie ſchon in ſeinem Ausſpruch in ſeinen Reden über die Religion ſich zeigt: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verſtoßenen Spinoza!“ Auch die Unſterblichkeit gab er im Grunde auf; der Menſch iſt ihm nur eine Ameiſenexiſtenz, eine unbedeutende Ziffer im großen Rechenexempel des Univerſums, ein Ton, der, nachdem er ſich zur höchſten Klangfarbe ausgebildet hat, in der gewaltigen Harmonie der Sphären zu zerfließen beſtimmt iſt. Es iſt in neuerer Zeit von orthodox-proteſtantiſcher Seite darauf hingewieſen worden, daß das innerſte Streben der freieren Theologie bis in die Reihen der Reſtaurations-, bezw. Vermittlungstheologie hinein auf den Ausbau eines innerweltlichen, pantheiſtiſchen Lebensideals hinzielt. Pfleiderer gibt die Vorſtellung einer Perſönlichkeit Gottes glattweg auf. Biedermann ſagte, dieſe Vorſtellung ſei als Begriff innerlich widerſprechend und unvollziehbar, müſſe aber dem gefühlsmäßigen, religiöſen Bewußtſein vorläufig belaſſen werden; Lipſius meint, für immer müſſe man die Vorſtellung der Perſönlichkeit Gottes beſtehen laſſen, weil eben der Menſch ſo widerſpruchsvoll organiſiert ſei, daß das Herz dieſen Begriff fordere und der Verſtand ihn aufhebe. Es iſt aber klar, daß, wenn das ganze moderne Denken, wie Drews nachgewieſen hat, auf die Leugnung der göttlichen Perſönlichkeit und auf die Anerkennung eines einheitlichen, unperſönlichen Weltgrundes hingravitiert, es nichts mehr zu bedeuten hat, daß die Vorſtellung des perſönlichen Weltgrundes als dem religiöſen Bewußtſein unentbehrlich erklärt wird. Erſtens werden Philoſophen wie Paulſen letztere Theſis beſtreiten und ſagen, auch der Pantheismus ermögliche ein geiſtiges und religiöſes Wechſelverhältnis

zwiſchen dem Menſchen und dem Weltgrunde. Sodann wäre eine vom Herzen in unſtillbarer Sehnſucht poſtulierte, vom Verſtande aber als widerſinnig verworfene Perſönlichkeit Gottes nichts anderes als das hinausprojizierte Ideal des Menſchen, wie Feuerbach es nennt, der objektivierte Egoismus des eigenwilligen Herzens, ein Phantaſieprodukt ohne objektive Bedeutung und Geltung. Was die Unſterblichkeit betrifft, ſo hat ſie auf pantheiſtiſchem Boden keinen Sinn. Hatte ſchon Schleiermacher auf Grund ſeiner oben dargelegten Prämiſſen es als Beweis der höchſten Herrſchaft des Gottesbewußtſeins ſowie der reinſten Sittlichkeit und höchſten Geiſtigkeit des Lebens erklärt, wenn man auf perſönliche Fortdauer verzichtend, allezeit bereit ſei, ſeinen perſönlichen Geiſt in den allgemeinen Geiſt zurückzugeben, ſo faßte Pfleiderer die Unſterblichkeitsidee als ein der Religion feindliches und darum auszutilgendes Element, und Biedermann legte Verwahrung dagegen ein, daß die das religiöſe Bewußtſein um nichts fördernde, aber leicht ſchädigende Unſterblichkeitsvorſtellung nach ihrer begrifflichen Auflöſung doch phantaſiemäßig, und wenn auch bloß als Möglichkeit der Hoffnung, feſtgehalten werde. Lipſius will zwar den Unſterblichkeitsglauben als integrierenden Beſtandteil der Dogmatik feſthalten, wenigſtens als Objekt der religiöſen Hoffnung nicht auf Konſervierung des Ich, ſondern auf Konſervierung ſeines religiös erzielten, ewigen Geiſtesgehaltes. Philoſophiſcherſeits wurde ihm aber entgegengehalten, es bedürfe keiner weiteren Auseinanderſetzung darüber, daß auf der Baſis der neukantiſchen Erkenntnistheorie, wo Zeit und Kategorien nur ein durch Gehirnorganiſation erzeugter ſubjektiver Schein ſind, von einer zeitlichen Fortdauer nach Funktionseinſtellung des Gehirns ebenſowenig die Rede ſein kann wie von einer Unzerſtörbarkeit des individuellen Weſens, da auch der Schein, ein Individuum unter vielen zu ſein, dann nur auf der Gehirnorganiſation und den aus ihr entſpringenden Kategorien der Einheit und Vielheit beruhen wird.

Mit dem Verſuch des Lipſius, durch Zurückführung der bisherigen aus Hegelſchen Prinzipien gewonnenen Ergebniſſe der ſpekulativen Theologie auf ſtreng kantianiſche Erkenntnistheorie für die Dogmatik einen wiſſenſchaftlichen Standpunkt zu gewinnen; mit dieſem Verſuche, unter Aufgebot alles Scharfſinns das bisher Erarbeitete wenigſtens als religiöſe Weltanſchauung, nicht als objektiv-wiſſenſchaftliche Erkenntnis, zu retten, dürfte die lange Reihe der Verſuche, für die Theologie einen getrennten Haushalt neben der Philoſophie zu errichten, abgeſchloſſen ſein. In Philoſophenkreiſen dürfte das harte Urteil v. Hartmanns ſich Geltung verſchafft haben: „Das neukantianiſche Schleiergewebe vom theoretiſchen Skeptizismus und religiöſem Dogmatismus, mit welchem Lipſius dieſe Ideen umhüllt, ſcheint geſchichtlich betrachtet keinen anderen Sinn haben zu können als den, das Chriſtentum unvermerkter der letzten Phaſe ſeiner Selbſtaufhebung entgegenzuführen.“

Vor mir liegt das dritte Heft der neuen Steinmannſchen Zeitſchrift: „Religion und Geiſteskultur“ (1907). Der freiſinnige Heidelberger Kirchenhiſtoriker Troeltſch entwickelt dort in gewohnt geiſtvoller Weiſe den Begriff des Glaubens. Die Differenz ſeiner Auffaſſung mit den bisherigen hegelianiſierenden und kantiſierenden Standpunkten ſpringt

in die Augen. Die poſitiviſtiſche Annahme, daß der Glaube nur der Nachhall einer von menſchlichen Wünſchen und unwillkürlicher Poeſie hervorgebrachten primitiven Phantaſietätigkeit ſei, und daß die Phantaſie, wie ſie aus den übrigen Erkenntniſſen vertrieben ſei, ſo aus ihrem letzten Schlupfwinkel, der Religion, vertrieben werden müſſe, wird von Troeltſch abgelehnt. In der pſychologiſchen Unzerſtörbarkeit der Religion komme ein rationaler, aprioriſcher Gültigkeitszwang zum Ausdruck, den die Religion mit Logik, Ethos und Kunſt gemeinſam habe, und der ſich nie verrationaliſieren laſſe. Wo die Wiſſenſchaft aufſteige zu Geſamtbildern der Welt, des Weltwirkens und Weltwertes, da ſeien ihre entſcheidenden Poſitionen Glaubenspoſitionen. Es ſeien Glaube und Wiſſen weder zur Deckung zu bringen, noch reinlich zu ſcheiden, ſondern mythiſch-religiöſe und wiſſenſchaftlich-begriffliche Erkenntnis durchdringen, bekämpfen und ſuchen ſich beſtändig in einem unabläſſig und doch nie zum Ziel kommenden Streben nach Ausgleichung. Die Gottes- und Weltidee, in der beide vereinigt werden können, ſei in Ewigkeit unmöglich. Alle ſie ſuchende Philoſophie ſei der Saul, der auszieht, eine Eſelin zu ſuchen und dabei das Königreich des Kritizismus finde. Der Erkenntniswert des Glaubens liege in der praktiſchen Bewältigung des Lebensrätſels durch Erfaſſung einer praktiſch ſich erzeugenden, erlöſenden Macht der Gottesgemeinſchaft. Dieſe von ſtarken, religiöſen Individuen ausſtrahlende Erkenntnis könne nie allgemein begrifflich, ſondern nur mythiſch ſymboliſch ſich ausdrücken. Die ſymboliſchen Formen mögen noch ſo ſehr gereinigt werden, auch in ihrer höchſten Sublimierung bleiben ſie Mythos. Die Theologie iſt die Verbindung von Wiſſenſchaft und Mythos. Ihr fällt alſo nach Troeltſch die Siſyphusarbeit zu, den Mythos mit dem wiſſenſchaftlichen Weltbilde auszugleichen. Dabei gibt Troeltſch ohne weiteres zu, daß dieſer Mythos auch einmal ſich ganz auflöſen und der Glaube aus einem neuen Weltbild einen neuen Mythos bilden muß. Ob der chriſtliche Geiſt bereits aufgelöſt oder innerlich von neuen Motiven verwandelt ſei, das ſei das Gegenwartsproblem der Theologie. Troeltſch will an der Höchſtgeltung der chriſtlichen Glaubensweiſe feſthalten. Die religiöſe Grundkraft des Chriſtentums, der Glaube an die Vereinigung mit Gott zur gotterfüllten, Sünde und Weltleid in der Gnadengewißheit überwindenden Perſönlichkeit und Perſönlichkeitsgemeinſchaft, ſei unerſchüttert erhalten. Allein die Frage iſt, ob Chriſtus überhaupt der Gipfelpunkt religiös-menſchlicher Entwicklung iſt, an dem alle Religionen gebaut haben? Troeltſch bejaht dies anderswo. Jedoch iſt das offene Inkonſequenz. Wer weiß vom evolutioniſtiſchen Standpunkt aus, ob nicht die noch in den Kinderſchuhen ſteckende Religionswiſſenſchaft in grauer Urzeit die Spuren eines höheren Gottesbewußtſeins entdeckt, oder ob nicht die nach Troeltſch im modernen Denken ſteckenden Konkurrenzreligionen und Religionsſurrogate das Chriſtentum überflügeln?

Im Gegenſatz zur neukantiſchen Theologie will Troeltſch hier eine wirkliche Annäherung des religiöſen Denkens an die Wahrheit in poſitivem Sinne erzielen; er verlegt ferner, was ſehr wichtig iſt, den Unterſchied des religiöſen Denkens vom wiſſenſchaftlichen im Grunde genommen nicht in die Doppelheit der Seelenvermögen, ſondern in die Doppelheit

der Erkenntnisobjekte, mit der nicht bloß die Religion, sondern auch die Wissenschaft zu rechnen hat. Beide Denkarten, die wissenschaftliche und die religiöse, müssen sich des Glaubens bedienen, wo sie eine gewisse Höhe erreichen, wo sie zusammenfassende Weltanschauungen bilden wollen, seelische Gesamthaltungen gegenüber dem Ganzen des Daseins zum Ausdruck bringen.

Eine merkwürdige Bestätigung der Wahrnehmung, wie das Bestreben, dem Schleiermacherschen Doppelhaushalt zu entrinnen, in der ganzen Richtung der protestantischen Theologie liegt, bietet ein zweiter Aufsatz der genannten Zeitschrift von Friedrich Walther: „Eine neue Theorie über das Wesen der Religion."

Walther weist auf die gefährliche Schattenseite hin, welche die Verweisung der christlichen Vorstellungen in den vor dem Zugwind des Wissens und Denkens geschützten Winkel des Gefühlslebens hat, eine Schattenseite, die noch schärfer durch die Ritschlsche Unterscheidung zwischen dem religiösen Denken als dem „interessierten" und dem weltlichen als dem „uninteressierten" hervortrete. Diese von Ritschl beinahe zum herrschenden Gedanken in der Theologie gemachte Scheidung will Walther wegräumen. Er will in der Religionsgeschichte die Entwicklung der menschlichen Gesamterkenntnis darstellen, also Religion als die Grundlage der Verstandesbildung nachweisen. Er analysiert den Aufbau unseres Denkens und kommt zu einem wesentlich anderen Standpunkt als Kant, dessen Stellung zum Wahrheitsproblem er ein fast sophistisches Kunststückchen nennt. Er meint, daß die an den religiösen Vorstellungen gerügte Eigenschaft zum allgemeinen Wesen unseres Denkprozesses gehört. Denken auf allen seinen Stufen ist nichts anderes als die Einstellung einer neuen Erscheinung in den Gesamtniederschlag unserer Erfahrungen, in das unendlich vielfach verknotete Begriffsnetz, das sich in uns gebildet hat. Die zur Erklärung des Weltlaufs verwendeten Begriffe sind immer solche, die dem unmittelbar bekannten Lebensprozeß des Menschen entnommen sind und auf ein weiteres Gebiet angewendet werden. Es handelt sich hier für uns nicht um nähere Charakteristik dieser Theorie, von welcher Walther im Anschluß an Eucken eine Neubegründung des gesamten Geisteslebens hofft und eine Überwindung des seichten Rationalismus, welcher jämmerliche Zufallsgebilde keck neben, ja über die geschichtlichen Religionen stellen will, die von unzähligen Generationen im ernsten Kampf des Lebens gewonnen und erprobt worden sind. Es handelt sich für uns auch nicht darum, den Beweis zu untersuchen, der auf diesem Wege geführt wird, daß die Menschheit nicht über die christliche Religion, als deren Kern die Anerkennung Gottes als des liebenden Vaters hingestellt wird, hinausschreiten kann. Wir wollen bloß ein Beispiel dafür anführen, wie der Zug der Zeit dahin geht, die alte Scheidemauer zwischen Gefühl und Verstand, religiösem und wissenschaftlichem Denken niederzureißen.

Wir stehen am Ziele unseres Beweisverfahrens: Jene Auffassung der Religion und des Christentums, welche in der Enzyklika als Modernismus verworfen wird, als deren eigentlicher Vater Schleiermacher gelten muß, hat in Deutschland seit hundert Jahren alle Stadien ihrer Entwicklung durchlaufen und ist am Ende ihrer Auswirkung angelangt. Es darf als

eine feſtſtehende Überzeugung weiteſter philoſophiſcher und theologiſcher Kreiſe gelten, daß dieſe Auffaſſung im Prinzip verfehlt war und nicht zu einer Ausſöhnung des Chriſtentums mit dem modernen Denken, ſondern nur zur Kriſis, zur Selbſtzerſetzung des Chriſtentums führen kann. Inſofern ſtimmen Philoſophen wie Hartmann, der in ſich wohl am ausgeprägteſten das philoſophiſche Wiſſen der letzten Generation zuſammenfaßt, mit dem Grundgedanken der Enzyklika überein.

Zwei Wege nur mehr ſtehen heute der wiſſenſchaftlichen Theologie offen, der eine hinaus auf das uferloſe Meer der Religionsgeſchichte, in dem das Chriſtentum nur eine einzelne Inſel iſt; die jüngere proteſtantiſche Theologenſchaft mit ihren fähigſten und ſtrebſamſten Kräften hat dieſe Bahn mit kühnen Segeln befahren; allein ich habe längſt vor dem Erſcheinen der Enzyklika in meiner Rede zum Antritt des dogmatiſchen Lehrſtuhles in Würzburg (ſiehe wiſſenſchaftliche Beilage zur Germania 1906 Nr. 13, 14, 15) meiner Überzeugung Ausdruck gegeben, daß es auf dieſer Bahn ein Halt nicht gibt, daß hier die Auffaſſung von einer Abſolutheit des Chriſtentums entſchloſſen aufgegeben werden muß. Ich habe gezeigt, daß Relativismus, Evolutionismus und Immanentismus grundſätzlich über das Chriſtentum hinausführen. Ich habe auch als nächſte praktiſche Konſequenz dieſer Auffaſſung die hingeſtellt, daß die Exiſtenzberechtigung der theologiſchen Fakultäten aller chriſtlichen Konfeſſionen an den Univerſitäten verſchwindet. Iſt das Chriſtentum nur ein Ausſchnitt aus der allgemeinen Menſchheitsgeſchichte, dann müſſen an die Stelle der theologiſchen Fakultäten ſolche für vergleichende Religionswiſſenſchaft treten, und Harnack hat eigentlich mehr die augenblickliche Unmöglichkeit der letzteren als die fortdauernde Exiſtenzfähigkeit der erſteren erwieſen.

Der andere Weg heißt: Zurück zum Intellektualismus oder, wie das barbariſche Wort heißt, zurück zur Scholaſtik! Dieſe Mahnung der Enzyklika iſt es nun freilich, die am meiſten Mißverſtändniſſe hervorruft. Es verdient ſicher die ernſteſte Beachtung, daß ſelbſt Männer wie Eucken der Befürchtung Ausdruck gaben, das in ſeltſamer Weiſe Altes und Neues verwebende, mittelalterliche Lebensſyſtem ſei radikal untauglich für die neueren Völker, deren geiſtiger Welttag unterdeſſen aufgegangen ſei. Die der mittelalterlichen Weltlage entſprechende Geſamtanſchauung könne in allem, was irgendwie der Neuzeit charakteriſtiſch iſt, nicht die mindeſte Vernunft finden; alles eigentümlich moderne Leben müſſe notwendig von dieſem Standpunkte aus verdammt werden. Dieſe Starrheit führe zu einer durchaus ſchiefen Auffaſſung des modernen Schaffens, zu einer Unfähigkeit, ſich in ſeine inneren Zuſammenhänge und ſeine treibenden Motive hineinzuverſetzen, zu einer Notwendigkeit, ſelbſt die ſittliche Beſchaffenheit, die perſönliche Ehrenhaftigkeit der leitenden Männer modernen Lebens anzugreifen. Der gewaltige ſittliche Ernſt, den der Proteſtantismus geweckt habe, müſſe ſo geleugnet werden; alle die großen Wendungen im allgemeinen Leben, die nicht ohne ihn möglich waren, die Wandlungen in Kunſt und Wiſſenſchaft, in Staat und Geſellſchaft, die ſchärfere Scheidung der Individuen, die ſtärkere Er-

hebung des Lebens ins Überſinnliche, Gedankenmäßige, Prinzipielle, ſie alle ſind Irrungen, nichts als Irrungen! Wären dieſe Vorausſetzungen richtig, ſo wäre wohl auch Euckens Folgerung nicht zu umgehen: „Letzthin betrachtet und nach dem Verhältnis von Menſch und Geiſtesleben gemeſſen iſt der Unglaube und Subjektivismus nicht bei uns, ſondern auf jener Seite . . . Ein Unglaube an die Macht des Geiſtes in der Geſchichte iſt es, ſo großen Bewegungen, wie ſie die Entwicklung der Neuzeit jenſeits aller Irrungen und Leidenſchaften der Individuen enthält, gar keine poſitive Seite abgewinnen zu können, und ein ſubjektives Unterfangen iſt und bleibt es, mögen Millionen von Menſchen dahinterſtehen und eine noch ſo mächtige Organiſation dafür eintreten, ſich dem großen Zuge der geiſtigen Bewegungen entgegenzuſtemmen und das Rad der Weltgeſchichte zurückdrehen zu wollen."

Faſſen wir nun aber wirklich im Sinne von Eucken ein Zurückgehen zu Thomas auf im Sinne eines Zurückſchraubens des Geiſtes um Jahrhunderte, der Feſtlegung der Geiſtesbewegung an einem längſt überſchrittenen Punkte, im Sinne einer Ignorierung alles deſſen, was ſeit dem 13. Jahrhundert auf dem geiſtigen Völkerſchauplatze geſchehen iſt?

Ich habe in obiger Skizze die Unvereinbarkeit des modernen mit dem chriſtlichen Denken in einer Schärfe hervorgehoben, die gewiß erkennen läßt, daß ich nicht für ein den Theologen ſo gerne von philoſophiſcher Seite vorgeworfenes Vertuſchungsſyſtem bin. Ich bin mit Möhler der Meinung, daß nichts ſo ſehr den Kampf der Geiſter vergiftet als die ſtumpfſinnige Art, geiſtige Bewegungen, welche Jahrhunderte in ihren Bannkreis gezogen haben, auf perſönliche Fehler ſtatt auf innerliche Gedankenmächte zurückzuführen. Ich verehre die geiſtige Größe, den ſittlichen Ernſt, die gewaltige Denkarbeit Kants, ſeine edle Abſicht, dauernde Grundlagen für die Sittlichkeit zu ſchaffen, das Gemüt mit neuer, zunehmender Ehrfurcht vor dem ethiſchen Geſetz zu erfüllen, alles Gute, das nicht auf moraliſch gute Geſinnung aufgepfropft iſt, als glänzende Armſeligkeit und ſchimmerndes Elend zu erweiſen. Ich bin der Meinung, daß das Zurückgehen auf Thomas nicht ein einfaches Vorlegen der fertigen Denkergebniſſe des 13. Jahrhunderts an die gebildete Welt ſein darf mit der Zumutung, die Laſt zu tragen, die man ſelbſt mit keinem Finger innerlich angerührt hat. Das kann die Kirche nicht wollen.

Der Bauer findet in der Ackerkrume ein Stück Erz und ſchätzt ſeinen Wert nach dem, was er in der konkreten Geſtalt an ihm wahrnimmt. Der Geologe findet in der Erdkruſte eine verſteinerte Pflanze, und er rekonſtruiert aus ihr den Lebensreichtum, der einſt in grauer Urzeit dieſe Pflanze umgab; ja er rekonſtruiert daraus die Geſetze, nach denen die für das unwiſſenſchaftliche Auge ſtarre Erdrinde eine raſtloſe Arbeit, eine nie ſtillſtehende Lebenszirkulation in ſcheinbar unendlichen Zeiträumen vollzieht. Ähnlich verfährt die philosophia perennis, die ſich nicht an einem Zeitalter, ſondern an der ganzen Geiſtesentwicklung der Geſchichte orientiert. Thomas iſt ein Stück Mittelalter, wenn auch auf der geiſtigen Höhenlinie desſelben; er iſt nicht der einzige Träger der Entwicklung, ſondern neben ihm ſteht, von der Kirche geduldet, Duns Skotus, ihm in allen ſpekulativen Fragen von Grund aus widerſprechend

und von ſolcher Wirkung auf die Folgezeit, daß man mit Recht geſagt hat, keiner der Scholaſtiker lebe ſo wie er noch heute in der wiſſenſchaftlichen Sprache fort. Um ihn herum gruppiert ſich nach vorwärts und rückwärts ein Hochgebirge von verehrungswürdigen Denkern mit teilweiſe anderen erkenntnistheoretiſchen Vorausſetzungen bis hin zu den großen Myſtikern, vor allem ſein Lehrer Albertus mit ſeiner der empiriſchen Naturbetrachtung zugewandten Grundrichtung, welche bei Thomas zurücktrat. Albertus, deſſen 21 Folianten umfaſſende Geiſtesarbeit dem heutigen wiſſenſchaftlichen Bewußtſein noch gänzlich verſchüttet iſt, war und blieb der einzige Kommentator des ganzen Ariſtoteles, deſſen Kenntnis er namentlich auf dem Umweg über das Arabiſche ſeinem großen Schüler vermittelte.

Hier liegt nun allerdings das Hauptproblem für eine Reſtauration des Thomismus. Ohne Ariſtoteles waren die gewaltigen Kämpfe der griechiſchen Väterzeit bis Leontius geführt und war das unendlich kunſtvolle, wiſſenſchaftliche Kleid der chriſtlichen Hauptdogmen gewebt worden. Das Mißtrauen der Väterzeit gegen Ariſtoteles reichte, durch die arabiſche Interpretation neu angefacht, bis zu päpſtlichen Verboten einzelner ariſtoteliſcher Schriften im 13. Jahrhundert; für Albertus und Thomas war eine Kenntnis des helleniſtiſchen Mutterbodens des ariſtoteliſchen Gedankenkreiſes unmöglich; verſtand doch keiner von beiden griechiſch; rechnet doch Albertus Plato und Sokrates zu der ſtoiſchen, Anaxagoras und Empedokles zu der um Jahrhunderte jüngeren epikureiſchen Schule und nimmt Homer und Heſiod für eine Perſon. So ſcheint erſt die Gegenwart mit ihrem Tiefblick in die Rätſel der Antike die Frage löſen zu können, ob Ariſtoteles und Dogma vereinbar ſeien oder ob ſie in ihrer Vereinigung bei Thomas zwei übereinandergeſtülpte Schalen ſind, wie die Himmels- und Fixſternwelten in der längſt aufgegebenen ariſtoteliſchen Kosmologie.

Auch hier iſt es wieder mit vielen anderen ſelbſt Eucken, der gründliche Kenner des Ariſtoteles, der die Meinung vertritt, der echte Ariſtoteles ſei bis ins Mark hinein die in Begriffe gefaßte klaſſiſch griechiſche Kultur, namentlich die künſtleriſche Art ihrer Syntheſe, die gedankenmäßige Kriſtalliſierung eines geſchichtlichen Standes, über den die weltgeſchichtliche Bewegung Punkt für Punkt hinweggegangen iſt und mit dem das chriſtliche Dogma ſich ſpekulativ nicht zuſammenfaſſen laſſe, wenn man nicht beides in ein Reich blutleerer Schatten und Schemen verflüchtigen wolle.

Es ſcheint mir nicht nötig, ſich große Mühe zu geben, den „Ariſtoteles der Quellen“ gegen die modernen Forſchungsergebniſſe ſicherſtellen zu wollen. Für uns handelt es ſich nicht um Ariſtoteles, ſondern um jene Fortbildung, welche Thomas im Lichte der chriſtlichen Offenbarung deſſen Grundprinzipien gegeben hat. Wer an Euckens Weltanſchauung Kritik übt, wird die Mängel des Kantſchen Kritizismus ruhig zugeben können. Wenn eingeräumt wird, daß die beſondere Geſtalt z. B. der platoniſchen Lehre durch die Erfahrungen, Arbeiten und Erſchütterungen der Jahrtauſende hinfällig geworden iſt, und daß dennoch deſſen Grundgedanke die ſtillſchweigende Vorausſetzung alles geiſtigen Schaffens für alle Zeiten bleiben wird, ſo muß man ähnliches auch für Ariſtoteles gelten laſſen, den eine Autorität wie Zeller den erſten Vertreter des

Theismus nennt. Vielleicht war es gut, daß Thomas den Ariſtoteles nicht im vollen Rahmen des durch die klaſſiſche Altertumswiſſenſchaft erſchloſſenen helleniſtiſchen Weltbildes vor Augen hatte. Sonſt wäre ihm das geiſtige Rieſenwerk einer Amalgamierung des Ariſtoteles mit dem Chriſtentum wohl nicht ſo gelungen.

Mit einem unüberwindlichen Optimismus können wir in die Zukunft ſchauen. Die katholiſche Theologie zeigt überall frohes, friſches Leben. Der Signalruf „Zurück zu Thomas!“ kann im modern wiſſenſchaftlichen Sinne nur heißen: Zurück zum vollen Thomas, zu einer wiſſenſchaftlichen Herausarbeitung ſeines ganzen Gedankengehaltes aus der vollen Kontinuität der geſchichtlichen Entwicklung mit all ſeinen Lebenswurzeln! Wie Döllinger nachgewieſen hat, daß im 19. Jahrhundert alle Wiſſenszweige ſich wunderbar vertieft haben in der Fühlung mit ihrer eigenen Geſchichte, ſo wird eine wiſſenſchaftliche Geſchichte der Scholaſtik, dieſes Ideal einer fernen Zukunft, der philosophia perennis unſchätzbare Dienſte leiſten und ſie befähigen, die gewaltigen Probleme des modernen Lebens von den alten Prinzipien aus ſelbſtändig und fruchtbar in Angriff zu nehmen. Sprach doch ſelbſt Leibniz von den im Schutte des Mittelalters vergrabenen Goldfeldern, und hat ein R. von Ihering bei Thomas eine reiche Ausbeute für höchſte moderne Rechtsideen gefunden. Freilich, was eine Geſchichte der Scholaſtik heißt, haben Denifle, Ehrle und Grabmann gezeigt. Wir haben hier eine Arbeit für viele Generationen vor uns. Die Größe dieſer Aufgabe wird von ſelbſt alle Engherzigkeit erdrücken. Die Kirche hat, indem ſie Thomas empfiehlt, nicht im Sinne, die große Zahl der übrigen chriſtlichen Denker zu entwerten. Man leſe nur das Buch des proteſtantiſchen Theologen Seeberg über Duns, und man wird ermeſſen können, wie weit die Grenzen der Bewegungsfreiheit auf ſpekulativem Gebiete geſteckt ſind, wenn einmal das ganze Geſchichtsfeld der Theologie hiſtoriſch beleuchtet wird. Hatte doch ein moderner proteſtantiſcher Theologe wie Ritſchl den Sentenzenkommentar von Duns ſtets in ſeinem Studierzimmer.

Auch vom modernen Standpunkte aus muß zugegeben werden, daß, wenn einmal die Kirche, wie wir nachgewieſen haben, genötigt iſt, zur Begründung des Theismus über die ausgeſprochen oder in ihren letzten Konſequenzen antitheiſtiſchen neueren Syſteme zurückzugreifen auf die Arbeit früherer Jahrhunderte, es für ſie einen beſſeren Sammelpunkt ihrer Kräfte nicht geben kann als Thomas, ihn, von dem zugegeben wird, daß ſeine Genialität in der Milderung und Ausgleichung der Gegenſätze liegt, daß er in den auch das moderne Leben noch ſpaltenden Grundproblemen, wie Intellektualismus und Voluntarismus, überall auf eine Mittellinie hinarbeitet, daß er ſchwerlich eine ſo gewaltige Bewegung wie das moderne Kulturleben in Bauſch und Bogen verdammen würde.

Aber tun nicht das, was Thomas unterlaſſen würde, die Thomiſten, dieſes Wort mit Eucken im weiteren Sinne genommen? Rühren ſie nicht die Siegestrommel und verkünden den völligen Schiffbruch des modernen Lebens in dem Augenblicke, da die modernen Syſteme ganze Völker vom Stamm der Kirche abbröckeln? Gehen ſie nicht, ſtatt auf ein geſchichtliches Verſtändnis der Scholaſtik hinzuarbeiten, mit dem Meduſen-

haupt einer armſeligen, ſchablonenhaften Verketzerung herum, um alles niederzuſtrecken, was ſeit Kardinal Nikolaus von Cuſa und ſeit der von der Kirche durchaus nicht verworfenen katholiſchen Tübinger Schule an feſterer Begründung der alten ſpekulativen Prinzipien verſucht worden iſt? Pflanzen ſie nicht wie der geheime, illegitime, nicht vor der Öffentlichkeit genannte Vater eines unglückſeligen Buches die Fahne literariſchen Fauſtrechts auf gegen alle edlen Geiſter, welche von einer höheren Warte aus in unmittelbarer Fühlung mit dem Geiſtesleben der Nation für den chriſtlichen Gedanken kämpfen und Tauſende von irrenden und wahrheitſuchenden Gemütern der Kirche erhalten, während ſie ſelbſt als verbitterte, peſſimiſtiſche Einſiedler mit einer Dialektik, kalt wie die Eisfelder Sibiriens, noch keinem Menſchenherzen einen lebenswarmen Strahl zu entlocken vermochten? Aber die katholiſche Theologie verdient weder in ihrer Allgemeinheit noch in einer ihrer größeren Schulen, ja nicht einmal in einem Plural von ernſtlich beachteten Fachtheologen dieſe Charakteriſtik. Die thomiſtiſche Bewegung der Zukunft wird ſich an die goldene Regel Benedikts XIV. halten, welcher von Thomas rühmt, es überſtrahle alle ſeine Ruhmestitel, daß er keinen Gegner geringſchätze und mit ſeiner Dialektik abtue, ſondern noch höheres Lob in der humanen Art der Behandlung der Gegner des Glaubens als in der Begründung der katholiſchen Wahrheit verdiene. „In dieſer Beſcheidenheit, Mäßigung, Sanftmut und Liebe in der Widerlegung der Gegner iſt der engliſche Lehrer vor allem ein Muſter. Obgleich es alſo erlaubt iſt, von ihm in ſeinen Anſichten abzuweichen, ſo darf doch niemand in dieſem Grundſatz von ihm abweichen. Das ſollten ſich merken ſowohl die, welche ſich rühmen, ihn zum beſonderen Lehrer und Meiſter zu haben, als auch die, welche in ihrer Doktrin von ihm und ſeiner Schule abweichen. Der Eifer und die Begeiſterung für die alten Kirchenlehrer vermag nie Gehäſſigkeit und Liebloſigkeit zu entſchuldigen. Denn wenn ſie die Neuen bekritteln, ſo hätten ſie es wohl den Alten ebenſo gemacht, wenn ſie in ihrer Zeit gelebt hätten“ (Bulle Sollicita ac provida). Dieſe Bulle ſchreibt das Noblesse oblige als Loſungswort des Geiſteskampfes vor. Nur unter dieſem Zeichen kann bei uns in Deutſchland dieſer Kampf geführt werden, kann eine Auseinanderſetzung mit dem modernen Leben erfolgen. Nur ein blödes Auge könnte überſehen, daß die deutſche Gedankenarbeit von gigantiſchem, bewundernswertem Arbeitsdrang und Wahrheitsdurſt und von tiefem, ſittlichen Ernſt auch da geleitet iſt, wo wir ihre Prinzipien nie und nimmer anerkennen können, daß von dieſer Gedankenarbeit die chriſtliche Philoſophie unendlich viel lernen kann, daß in der Ausbildung des ſpekulativen Theismus vom jüngeren Fichte bis zu Eucken Ideenkeime von höchſtem Wert für die Verfeinerung und Vertiefung der alten Apologetik ausgeſtreut ſind, daß die Arbeit der chriſtlichen Philoſophie und Spekulation noch nicht fertig iſt, ſondern in ungeheuren, vielfach unbebauten Feldern erſt vor uns liegt, daß die innere Bewältigung der modernen Kultur für das Chriſtentum eine geiſtige Rieſenarbeit iſt.

II. Der Modernismus und die amerikaniſche Religionspſychologie.

Daß die Zuſammenfaſſung der neueren philoſophiſchen Strömungen in der Enzyklika Pascendi ein Meiſterſtück wiſſenſchaftlicher Darſtellung ſei, konnte keinem philoſophiſch Gebildeten verborgen bleiben. Der in Univerſitätskreiſen einſetzende Lärm, der ſich auf die Behauptung gründete, die Enzyklika richte ſich nicht gegen eine beſtimmte Weltanſchauung, ſondern gegen die wiſſenſchaftliche Methode ſelbſt, zeigte, wie wenig ſelbſt geiſtig führende Kreiſe mit den philoſophiſchen Strömungen der Zeit vertraut zu ſein pflegen, wenn ſie ihr Arbeitsgebiet in die Grenzen einer Fakultät einſchränken. Das Bild, das die Enzyklika Pascendi vom Modernismus entwirft, enthält auch nicht den kleinſten Zug, der nicht der Wirklichkeit entſpräche. Im Gegenſatz zu der deutſchen Beurteilung, welche namentlich in einzelnen Laienartikeln der „Internationalen Wochenſchrift“ ihre Spitze erreichte, war der Kampf gegen die Enzyklika in Italien, Frankreich, England und Amerika inſofern ganz anders geartet, als hier offen zugegeben wurde, daß in der Enzyklika die moderniſtiſchen Meinungen richtig gezeichnet ſeien und daß dieſe Meinungen gegenüber der bisherigen kirchlichen Lehre eine grundſtürzende Neuerung bedeuteten. Denn daß die Kirche eine ganz beſtimmte Weltanſchauung vertritt und daß ſie, auch ganz abgeſehen von ihrem göttlichen Lehrauftrage, das Recht hat, ihre Weltanſchauung ebenſo beſtimmt zu umſchreiben wie der nächſtbeſte Freidenkerverein, iſt ſelbſtverſtändlich.

Etwas anderes iſt die Frage, ob der Ausdruck „Modernismus“ glücklich gewählt war. Aber auch hier zeigten jene, welche dafür andere Namen vorſchlugen, nur ihre Oberflächlichkeit. Manche meinten, daß Rom einfach „Kantianismus“ hätte ſagen ſollen. Das iſt ganz unzutreffend. Der Kantianismus unterſcheidet ſich weſentlich vom Modernismus, wie auch Baron Hügel und andere Moderniſten ſcharf hervorgehoben haben. Kant erblickt den Grund und Leitakt des Glaubens ganz nüchtern in den Poſtulaten der praktiſchen Vernunft und ſchaltet das Gefühl dabei aus. Beim Modernismus iſt das Prinzip des Glaubens ein religiöſes Erlebnis im Unterbewußtſein d. h. eine Anſchauung, pſychiſch-reale Erfahrung des Abſoluten durch das Gefühl. Der Unterſchied iſt alſo erkenntnistheoretiſch ein gewaltiger.

Man hat darauf verwieſen, daß ſeit Johannes von Salisbury die Ariſtoteliker des 13. Jahrhunderts, alſo namentlich die großen Dominikaner Albert und Thomas, „modern“ genannt wurden im Gegenſatz zu der mehr durch Plato und Auguſtin beherrſchten Denkart der früheren Jahrhunderte aus der Väterzeit, daß aber dann die Schule Okkams bis zur Zeit Luthers dieſes Beiwort hatte. Allein ſolche hiſtoriſche Reminiszenzen haben heute keinen Wert. Modern iſt heute ein ſtreng abgegrenzter Begriff: es bedeutet jene Charakteriſtik, welche das europäiſche Geiſtesleben gewann, ſeitdem es nach dem Wiederaufleben des Altertums in der Renaiſſance und ſeit dem Aufſchwung der Naturwiſſenſchaften vom Mittelalter, der Blütezeit der katholiſchen Weltanſchauung, ſich abgrenzte. In zwei Hauptſtrömen zieht dieſes moderne Geiſtesleben durch die letzten

Jahrhunderte. Dieſe zwei Hauptſtröme nehmen zunächſt einen ganz entgegengeſetzten Ausgangspunkt: einerſeits der Poſitivismus, durch Locke und Hume verbreitet, durch Auguſte Comte klaſſiſch formuliert, im amerikaniſchen Pragmatismus eines William James ſich vollendend, letzterer wieder ſich abzweigend in den engliſchen Humanismus eines Schiller (Oxford) und in den Aktivismus eines Bergſon (Frankreich); der andere Strom entſpringt in dem Spiritualismus eines Deskartes und geht über Kant zu Nietzſche, welcher trotz allem der letzte Ausläufer des deutſchen Idealismus iſt. Wir haben im vorigen Aufſatz den Nachweis gebracht, daß alle jene Gedankenentwicklungen, welche in der Enzyklika Pascendi als Modernismus gezeichnet werden, im deutſchen Idealismus ſukzeſſiv zur Entfaltung gekommen ſind. Als vollentwickeltes Syſtem fand die Enzyklika den Modernismus im Pragmatismus vor, welcher nicht ohne Einfluß der deutſchen Philoſophie ſein Gepräge erhielt. Ging doch der Bildung dieſes Syſtems der Kampf zwiſchen Kant und Hegel an den amerikaniſchen Univerſitäten voraus, wie auch in Frankreich die philoſophie nouvelle, aus der die immanente Apologetik entſproß, auf Kant zurückging. Als Brunetière 1895 in der Revue des Deux mondes mit einem Bericht über ſeinen Beſuch im Vatikan den Bankerott der Wiſſenſchaft verkündete und zur Rückkehr zum Glauben aufrief, meinte er dies im Kantſchen Sinn. La vie c'est l'action, rief er aus. In einer vom Geiſte Kants erfüllten Geſellſchaft, ſo meinte er mit Goyau, Olle Laprune und deſſen Schüler Blondel, gewinne man durch rationelle Beweisführung keinen Einfluß. Dagegen die Pſychologie und Moral biete einen Einblick in die Tiefen des Gemüts, zeige die Bedürfniſſe des Herzens und laſſe die göttlichen Wahrheiten und Gebote als Mittel zur Stillung der Sehnſucht des inneren Menſchen erkennen.

Trotz des Kantſchen Einſchlags iſt der eigentliche Modernismus in ſeiner Grundlage ganz anders gerichtet. W. James ſprach es offen aus, daß der Pragmatismus — denn nichts anderes verſteht die Enzyklika unter Modernismus — dadurch von der ganzen platoniſch-europäiſchen Art des Denkens ſich unterſcheide, daß er radikaler Empirismus ſei. Pragmatismus, ſagt W. James, iſt eine durchaus vertraute Richtung in der Philoſophie, nämlich die empiriſche, aber in einer radikaleren Form als bisher. Der Pragmatiſt wendet einem ganzen Haufen veralteter Gewohnheiten, die dem Fachphiloſophen lieb geworden ſind, entſchloſſen den Rücken. Er wendet ſich weg von Abſtraktionen, Begründungen a priori, feſtgelegten Prinzipien, geſchloſſenen Syſtemen, weg von dem Abſoluten und den Urſprüngen. Er wendet ſich zu der Wirklichkeit, zu den Tatſachen, zum Handeln. Er bedeutet ſoviel als Herrſchaft der empiriſchen Stimmung und ehrliches Aufgeben des intellektualiſtiſchen Temperamentes. Um unſere Gedanken über einen Gegenſtand abzuklären, brauchen wir nur zu fragen, welche Folgen er in ſich ſchließt. Das iſt für uns ſeine einzige Bedeutung (Pragmatism 31, 46).

Von dieſem erkenntnistheoretiſchen Fundamente aus beſtimmt James ſofort ſeine Stellung zur Religion, und gerade hierin iſt er tonangebend für den Modernismus aller Länder geworden. W. James richtete bei den oberflächlichen Geiſtern aller Nationen viel Verwirrung an durch ſeine

enthuſiaſtiſche Verherrlichung der Religion. Das Freidenkertum erklärt er als den letzten Reſt der platoniſchen, europäiſch-kontinentalen Art des Denkens. Die Religion, bisher als survival, als verkrüppelter Überreſt einer überwundenen Kulturperiode verächtlich in einen Winkel der Völkerpſychologie geſchoben und in ihrer Wurzel auf Totemismus und Zaubertechnik reduziert, wurde jetzt zum erſten Objekte der Pſychologie. Die Pſychologen fingen, wie der amerikaniſche Philoſoph Royce ſagt, an, Chriſtologien zu ſchreiben. Zahl und Tabelle wurden auf das zarteſte Gemütsgeſchehen angewendet, Kurven der Bekehrungsfähigkeit, Diagramme der religiöſen Entwicklung aufgeſtellt, namentlich von Starbuck und den Mitgliedern der Clarkſchen Pſychologenſchule.

James ſchrieb ſeine „Varieties“ (Mannigfaltigkeit der religiöſen Erfahrung), ein Buch, das einen fabelhaften internationalen Erfolg errang. Das Buch enthielt ein Kapitel „Heiligkeit“, worin James die Früchte des religiöſen Lebens als das Beſte feiert, was die Geſchichte überhaupt kennt: „Die religiöſen Helden ſind wie Bilder von atmoſphäriſchem Hauch und Hintergrund. Ihr Gefühl für das Grundgeheimnis des Lebens, ihr Feuer, ihre Güte umſtrahlen ſie. Neben ihnen erſcheinen die Herrenmenſchen ſo trocken, roh und hart wie Steine.“

Royce nennt James den repräſentativen Denker Amerikas, den Goldſucher auf dem Gebiete der Metaphyſik und ſagt von ihm: „Mit unnachahmlichem Spürſinn ſucht James die tiefſte Quelle der Religion, die Erfahrung, anzubohren. Weltberühmte Heilige der katholiſchen Kirche erſcheinen neben Erweckungspredigern und Geſundbetern, neben Menſchen, die in jeder Art von Schafsfell und Ziegenfell herumlaufen, deren Gedankenwelt weder wertvoll war noch iſt, die aber ein inneres Erlebnis hatten von Dingen, die man nicht ſieht.“

War es nun begreiflich, daß dieſe „Wiederentdeckung der Religion“ durch die Pſychologie bei den amerikaniſchen Sekten Senſation machte, weil man ſich ſagte, der modernſte aller Denker, der Entwicklungstheoretiker, der Pſychologe, der Erbe aller Zeiten habe die Quelle aller Inſpiration verteidigt, ſo kann man um ſo weniger begreifen, daß die neue Pſychologie eine ſo mächtige Bewegung auch in katholiſchen Ländern hervorrufen konnte. Die Anhänger des neuen Religionsbegriffes machten kein Hehl daraus, daß auf dieſer neuen pſychologiſchen Grundlage die bisherige angeblich mechaniſche Auffaſſung der Offenbarung ſeitens der Kirche durch die pſychologiſche zu erſetzen ſei. Wie dies zu verſtehen ſei, darüber ließ James ſelbſt keinen Zweifel. Er hat vor allen anderen den Ausdruck in internationalen Kurs geſetzt: Die Dogmen ſind Symbole. Er erklärt dies an verſchiedenen Stellen deutſch alſo: Alle religiöſen Ideen haben als Abſtrakta nur Sinn und Wahrheit, ſofern ſie eine Kurzſchrift des konkreten, realen, religiöſen Erlebens ſind. Wie alle wiſſenſchaftlichen Begriffe, alle Abſtrakta und Theorien nur Denkmittel ſind, intellektuelle Arbeitswerkzeuge, eine geiſtige Stenographie, die uns hilft, in der Wirklichkeit Sprünge, ſtatt langſame Schritte zu machen, Banknoten ſtatt Barmünze; wie aller Rationalismus, der von dieſem perſönlichen Erlebnis ſich entfernt, nur Schatten haſcht ſtatt des wirklichen Lebens; wie alſo ſchon die wiſſenſchaftlichen Formeln und Theorien nur Symbole der Wirklich-

keit ſind, während die Erlebniſſe perſönlichen Innenlebens die einzigen Realitäten im ſtrengſten Sinne des Wortes darſtellen, genau ſo iſt es mit den Dogmen. Der urſprüngliche, impulſive, perſönliche Glaube des Genies iſt alles; jeder vorſtellungsmäßige Ausdruck iſt nur die prunkende Umſetzung in Formeln. Es liegt im Weſen der religiöſen Erfahrung, daß ſie zur Aufſtellung von Mythen, Dogmen, Bekenntniſſen führt. Indes alle dieſe intellektuellen Operationen haben ihren einzigen objektiven Halt im perſönlichen Erlebnis. Die religiöſe Vorſtellungswelt der Dogmen iſt Prägung, nicht Schöpfung, Umgangsmünze, nicht Religion ſelbſt, wie Buſch es treffend ausdrückt. Das religiöſe Dogma hat funktionellen Wert. Es verliert ſeinen Sinn, wenn es als Abbild einer Weſenheit für ſich genommen wird. Es hat nur Sinn und Bedeutung in ſeiner Beziehung zur konkreten Wirklichkeit. Die Dogmen, Symbole haben alſo als religiöſe Kurzſchrift nur einen Wert, wenn ſie zur religiöſen Erfahrung leiten und in dieſem Sinne zur religiöſen Wirklichkeit. Da aber die Erfahrungswirklichkeit das einzig Wirkliche in uns iſt, ſo hat alle Religionspſychologie von der religiöſen Erfahrung auszugehen, von den konkreten, religiöſen Prozeſſen, die alles religiöſe Leben ausmachen. Dogmen ſind Symbole, heißt alſo: Wie die Kategorien Kants nicht Spiegel der Dinge an ſich, ſondern nur Gefäße innerer Erfahrungen ſind, ſo ſind die Dogmen keine Spiegelungen Gottes, ſondern innerer Erlebniſſe.

Auf dieſem pſychologiſchen Fundamente bauen die Modernisten aller Länder ihren Dogmenbegriff auf. Dies mag hier an Tyrrell gezeigt werden, welcher der geiſtig Bedeutendſte von allen war und ohne Zweifel von beſter Abſicht geleitet wurde. Er ſchrieb im Rinnovamento 1907 II 9: „Der Glaube iſt das Werk des Geiſtes Gottes im Menſchen; das Dogma iſt das Werk des menſchlichen Geiſtes, der über das Werk Gottes nachdenkt. Der Glaube iſt eine göttliche Offenbarung. Die Orthodoxie iſt deren menſchliche Ausprägung. Indem man dieſe letztere als Offenbarung bezeichnet; indem man die theologiſche Formel bezeichnet als von Gott dem Menſchengeiſt wunderbar mitgeteilt; indem man die ſchützende Hülle mit dem Gegenſtand des Glaubens, der beſchützt wird, verwechſelt; indem man dieſe als unveränderlich, endgültig, unfehlbar auffaßt, ſpenden wir dem Werke unſerer Hände göttliche Ehre, und als Lohn dafür empfangen wir die Sklaverei des Götzendienſtes ſtatt die Freiheit der Kinder Gottes. In das lebendige Gebäude unſeres Geiſtes bringen wir ein Element des Todes, ein Element, das die Geiſtesentwicklung lähmen, behindern und fälſchen wird, indem wir es als heilig, als endgültige Regel jeder profanen und religiöſen Wahrheit betrachten.“

Man könnte die ganz auf der neuen amerikaniſchen Pſychologie aufgebaute moderniſtiſche Glaubenstheorie nicht klaſſiſcher formulieren, als Tyrrell tut, wenn er ausführt, wie das Glaubensbekenntnis der Kirche, das Apoſtoliſche wie das Athanaſianiſche, uns das Abſolute (ſo nennen die Modernisten mit dem deutſchen Idealismus die Gottheit) und das Jenſeits nahebringe: „An und für ſich ein leerer und kahler Begriff wird das Credo von der Allgüte angefüllt und beſtimmt, wenn dieſe als Quelle und Fülle all des Schatzes von Liebe und Güte und geiſtiger Schönheit, die in den katholiſchen Begriffen der Menſchwerdung, der Euchariſtie, des

heiligſten Herzens, der gebenedeiten Mutter, der Heiligen, der Sakramente liegen, eingeſetzt wird. Gott iſt für uns nicht die Summe oder Generaliſierung dieſer gehäuften Gunſterweiſe, ſondern ihre einfache Quelle, anders und unendlich beſſer als ſie alle. Der ganze religiöſe Wert dieſer Gunſterweiſe (der Dogmen) liegt darin, daß ſie unſer Gefühl für Gott als ihren Urheber beeinfluſſen."

Hier iſt alſo die ganze Summe des kirchlichen Glaubensinhaltes unverblümt unter den pragmatiſtiſchen Geſichtspunkt geſtellt: nicht nach der Wahrheit der Dogmen wird auf dieſem Standpunkte gefragt, ſondern nach ihrer Wirkung in bezug auf das Handeln, nach ihrem Einfluſſe auf das religiöſe Gefühl. Allein Tyrrell zeigt ſeine Abhängigkeit vom Pragmatismus auch noch in anderer Beziehung. Das kirchliche Glaubensbekenntnis enthalte unentwirrbare Widerſprüche. Aber durch einen Bankerott desſelben würde der religiöſe Glaube ſo wenig Schaden erleiden wie der Lauf der Geſtirne durch den Zuſammenbruch des alten, ptolemäiſchen Weltbildes. In folgender Weiſe charakteriſiert dann Tyrrell das kirchliche Glaubensbekenntnis: „Wir müſſen anerkennen, daß das Credo die Ergebniſſe der religiöſen Erfahrungen eines großen Teiles der Menſchheit in ſich begreift, daß es eine Darſtellung des Abſoluten (!) bietet, des Jenſeits, das der Glaube erfaßt, ſowie der Beziehungen des Menſchen zur Welt, daß es eine gewiſſe praktiſche oder regulative Wahrheit beſitzt. Wir dürfen es nicht etwa als einen Lehrſpruch anſehen und ſeinen Sinn nach den einzelnen Worten beſtimmen. Wir müſſen es vielmehr in ſeiner Geſamtheit betrachten als das Symbol des Eindruckes, den das Unendliche von ſich ſelbſt im Bewußtſein eines ſo großen und bedeutenden Teiles der Menſchheit hinterlaſſen hat. Die Dreifaltigkeit, die Schöpfung, der Fall, die Menſchwerdung, der Opfertod, die Auferſtehung, Himmel und Hölle, Engel und Teufel, die Madonna und die Heiligen, alle ſind Steinchen des gleichen Moſaiks, alle ſind nähere Beſtimmungen der ewigen Güte, in deren Licht der Menſch ſeinen Willen und ſeine Neigungen und Handlungen geſtalten muß, will er anders ſein Leben religiös führen und ſich ſelbſt den höchſten Wirklichkeiten anpaſſen. Als Ausdruck iſt es ohne Zweifel voll Verrenkungen, Übertreibungen und Fehler. Seine Wahrheit liegt unentwirrbar mit dem Irrtum vermengt wie Gold in Erz. Gleichwohl muß das Erz reicher ſein als je eines dem Menſchen gegeben wurde und reines Gold mag, ſolange der Menſch Menſch iſt, unerreichbar ſein. Nur durch das buntfarbige Glas etlicher ſolcher Glaubensbekenntniſſe ſtrömt das farbloſe göttliche Licht auf uns, um uns zu leiten. Nur durch das nämliche Glas können wir aufwärts blicken zur Quelle dieſes Lichtes, die wir notwendigerweiſe mit den Formen und Farben des Mediums bekleiden, durch das wir ſie ſchauen" (Gisler 577 f.).

James ſagt: „Um den Sinn eines Dogmas zu enthüllen, brauchen wir nur zu fragen, welches Handeln es hervorzurufen vermag. Dieſes Handeln iſt für uns ſein einziger Sinn" (Varieties 354). Abgeſehen von dieſer konkreten Bedeutung kommt nach James den Symbolen keine zu (Pragmatism 76). Es iſt merkwürdig, wie dieſer Grundſatz der neuen Pſychologie ohne weiteres von den Moderniſten aller Länder, von Loiſy, Le

Roy und Laberthonnière in Frankreich, von Murri, Fogazzaro und Giovanni Selva in Italien übernommen wurde. Le Roy erklärt dies in Beiſpielen: „Chriſtus iſt in der Euchariſtie gegenwärtig heißt: Benimm dich ſo, als ob er gegenwärtig wäre!“ Zu gleicher Zeit, als in Deutſchland Vaihinger Kants Kritizismus als die Philoſophie des Als ob erklärte, kamen dieſe Moderniſten vom amerikaniſchen Empirismus aus zu der ganz gleichen Auffaſſung. Es kam ihnen dabei gar kein Gedanke daran, daß durch dieſe Auffaſſung der Dogmen die chriſtliche Offenbarung vollſtändig auf gleiche Stufe mit heidniſchen Religionen und Sekten herabgedrückt wurde, wie es in dem Werke von James über die „Mannigfaltigkeit der religiöſen Erfahrung“ ſo ſchroff zum Ausdruck kam.

Es nützt nichts, wenn der Moderniſt Bartoli ſpottet, die alte katholiſche Anſchauung wolle das Weltall in eine Nußſchale preſſen, oder wenn Loiſy ſagt: Wären die Dogmen vom Himmel gefallen, ſo wären ſie Meteorſteine. Auch die katholiſche Kirche hat ſtets zugegeben, daß die menſchlichen Begriffe nur die Gefäße ſeien, in denen das Manna der himmliſchen Wahrheit aufgefangen wird, wie Gisler treffend es ausdrückt. Die Moderniſten anderer Länder, eben erſt mit Kant und der deutſchen Philoſophie bekannt geworden, waren nicht imſtande, die letzten Konſequenzen der amerikaniſchen Religionspſychologie zu durchſchauen. Merkwürdig in dem Augenblicke, da die meiſten Vertreter der Philoſophie an den deutſchen Univerſitäten glaubten, gegen die Moderniſtenenzyklika als gegen einen Angriff auf die wiſſenſchaftliche Methode ſelbſt Stellung nehmen zu müſſen, erhob Wilhelm Wundt, der Senior der deutſchen Gelehrten, ſeine Stimme gegen den Modernismus in der proteſtantiſchen Theologie d. h. gegen die Verſuche von Wobbermin und anderen Theologen, durch eine Verbindung von James mit Schleiermacher den Pragmatismus in die deutſche Theologie einzuführen. Namentlich in ſeinen „Beiträgen zur Völkerpſychologie“ wies Wundt auf den tiefſten Kern des Problems hin, auf die Wahrheitsfrage. James hat ja kein Hehl daraus gemacht, daß der Pragmatismus einen anderen Wahrheitsbegriff aufſtelle als das platoniſch-europäiſche Denken, wie er es ausdrückt, d. h. als die bisherige Menſchheit überhaupt; dem abſoluten, ſtatiſchen Wahrheitsbegriff ſtellt James den biologiſchen, dynamiſchen, ſymboliſchen gegenüber. Mit Thomas und Auguſtin hielt die Kirche ſtets daran feſt, daß der Glaube eine Zuſtimmung des Verſtandes zur göttlich bezeugten Wahrheit iſt (adaequatio rei et intellectus). Die Dogmen waren für die katholiſche Kirche ſtets abſolute Wirklichkeit, nicht Symbole von Erlebniſſen. Indem der Pragmatismus nicht den Verſtand, ſondern die Totalität der Seelenkräfte, das ſeeliſche Erlebnis zum Grundakte des Glaubens macht, zerſtört er den kirchlichen Wahrheitsbegriff. Die Wahrheit der Dogmen iſt ihm nicht mehr eine abſolute Übereinſtimmung zwiſchen dem Gedanken und dem Gedachten, ſondern eine ſymboliſche zwiſchen dem abſtrakt Formulierten und dem tiefen Erlebnis, zwiſchen dem Geiſte und der lebendigen Handlung. Nicht ein träges ſtatiſches Übereinſtimmen eines Gedankens mit einem Objekt iſt für James die Wahrheit, ſondern ein Prozeß — ähnlich wie bei Hegel (oben S. 123). Die Wahrheit iſt daher ſtets fließend und veränderlich.

Schiller-Oxford hat den Pragmatismus philoſophiſch zutreffend in „Humanismus“ umgetauft, weil nach ihm die menſchlichen Intereſſen der Wirklichkeit die Sprache geben, die ſie zu ſprechen ſcheint, weil das Bewußtſein nicht eine Doppelausgabe der Welt, eine Kopie der Wirklichkeit, ſondern nach „dieſer weſentlich funktionellen Pſychologie“ eine Reaktionsmaſchine iſt, welche die Wirklichkeit nach unſeren weſentlichen Lebensintereſſen erſt geſtaltet. „Die Welt iſt voll Plaſtizität.“

Von dieſem Gedanken iſt der andere abgeleitet, der im franzöſiſchen Pragmatismus vorherrſcht, daß alle Erkenntnis geformt iſt im Dienſt der aktiven Perſönlichkeit und ihrer Intereſſen, daß unſere Handlung der Wirklichkeit näher kommt, eine intimere und vollkommenere Kenntnis der Welt verſchafft als der Intellekt.

Das, was die Enzyklika Pascendi in ſo ſcharf umriſſenen Linien als Bild des Modernismus zeichnet, iſt philoſophiſch betrachtet überhaupt nichts anderes als die Anwendung des neuen Wahrheitsbegriffes auf die Dogmen und den Glauben. Treffend drückt dies ein Artikel der Revue moderniste internationale aus: „Die Wahrheit iſt nicht mehr jene Marmornymphe, welche tief im Brunnen verſteckt auf den Wanderer harrte. Heute flattert ſie in unzähligen Geſtalten durch die Welt. Ihre leuchtenden Züge ſind immer in Wandel und Wechſel, und gerade darin zeigt ſie ſich erhaben, daß ſie nie aufhört, ſich umzugeſtalten, höher zu ſteigen und ſich ſelbſt zu übertreffen. Jeder baut ihr ſein Aſyl oder ſeinen Tempel nach langer Arbeit und langem Gebrauch. Die Anſchauung Murris iſt nicht die von Minocchi, das Ideal vom Pey Ordeix nicht das von Schnitzer, die Wahrheit von Marcel Hebert nicht die von Le Roy . . . Aber was liegt daran? Loiſy iſt ebenſo gut Moderniſt wie Minocchi, wie der liberale Proteſtant Bertrand mit ſeinen hohen Geſichtspunkten, wie Giron, jener Apoſtel der Religion des Geiſtes, und alle jene, die entſchloſſen ſind, nach den eigenen religiöſen Bedürfniſſen, nach der eigenen Wahrheit zu leben“ (Gisler 407 f).

Damit ſind wir zu dem entſcheidenden Punkte gekommen, an welchem der Modernismus das innerſte Lebensmark des modernen Denkens in die Theologie einführen will. Es handelt ſich um den modernen Grundſatz: Der Menſch ſelbſt iſt der Schöpfer der Wahrheit. Alle Wahrheit, auch die religiöſe, hat ihren Quell im Inneren des Menſchen ſelbſt. Das bekannte Programma der italieniſchen Moderniſten ſpricht dies alſo aus:

„Durch Gedankengänge dieſer Art haben wir uns allerdings mit den Grundtendenzen der zeitgenöſſiſchen Philoſophie begegnet, mit der immanentiſtiſchen Tendenz, die zugleich die Exiſtenzbedingung der Philoſophie iſt. Nach dieſer Tendenz kann nichts in den Menſchen dringen, was nicht einem Expanſionsbedürfnis entſprießt und entſpricht: es gibt für ihn keine feſtſtehende Wahrheit und keine zuläſſige Vorſchrift, die nicht in irgend einer Weiſe autonom oder autochthon wäre.“

Le Roy ſpricht dies noch deutlicher aus, indem er der kirchlichen Auffaſſung vorwirft: „Radikal von außen will ſie die Wahrheit in uns einführen. Jedes Dogma erſcheint ſo wie eine Unterjochung, wie eine Schranke für die Rechte des Gedankens, wie eine Drohung intellektueller Tyrannei, wie eine von außen angelegte Feſſel der Forſchungsfreiheit:

alles Dinge, die dem Leben des Geiſtes, ſeinem Drang nach Autonomie und Ehrlichkeit, ſeinem zeugenden und tragenden Prinzip, nämlich ſeinem Prinzip der Immanenz, direkt widerſprechen. Dieſes Prinzip der Immanenz richtig verſtanden zu haben iſt das Ergebnis der modernen Philoſophie. Wer es nicht zugibt, darf ſich nicht zu den Philoſophen rechnen. Wer es nicht zu verſtehen vermag, verrät dadurch, daß ihm der philoſophiſche Sinn abgeht. . . Kurz, es gibt für uns nie eine rein äußere Größe, die ich weiß nicht welcher toten Materie gliche; eine ſolche Größe könnte uns dann auch in keiner Weiſe einverleibt werden. Sie wäre für uns ein Nichts. Sogar die Erfahrung iſt durchaus nicht die Aneignung von „Sachen", die uns anfänglich völlig fremd geweſen. Nein, ſie iſt vielmehr ein Übergang vom Eingeſchloſſenen zum Ausdrücklichen, eine Bewegung in die Tiefe, die uns in dem bereits abgeklärten Wiſſensbezirk geheime Bedürfniſſe und ſchlummernde Schätze enthüllt, ein Ringen nach organiſcher Entwicklung, wo Reſerven aufgeboten oder Bedürfniſſe wachgerufen werden, die unſere Tätigkeit ſteigern. Und ſo tritt nie eine Wahrheit in uns ein, ſie ſei denn von etwas Vorausgehendem als eine mehr oder weniger notwendige Ergänzung poſtuliert, gerade wie die Speiſe, um wirkſame Nahrung zu werden, beim Genießenden vorausgehende Anlage und Vorbereitung vorausſetzt, nämlich den Anreiz des Hungers und die Fähigkeit zur Verdauung. Sogar die Feſtſtellung einer Tatſache bietet dieſe Eigenart, da keine Tatſache Sinn und folglich für uns Daſein beſitzt, außer durch eine Theorie, in deren Schoß ſie geboren wird und ſich einpflanzt. Das Wenige, was ich geſagt, reicht gewiß hin, um ahnen zu laſſen, wie der ſogenannte Extrinſozismus dem Geiſte, der Haltung und der Methode des modernen Gedankens widerſpricht" (Dogme et Critique 9f).

Trotzdem iſt es charakteriſtiſch für den Modernismus, daß er ſeine Wege ſcharf von denen eines Kant und des deutſchen Idealismus ſcheidet. Iſt doch der Kampf gegen den Intellektualismus ſein Schibboleth. Auch hier verleugnet er ſeine Abkunft vom Pragmatismus nicht. Letzterer iſt im Gegenſatz zum Idealismus radikaler Empirismus, muß deshalb die Dogmen ganz anders erklären als Hegel oder Schelling. Richtunggebend war auch hier James. Er hatte, um die Religion und ihre Wirkungen natürlich pſychologiſch erklären zu können, das Unterbewußtſein, die alogiſche Seelenzone, als das eigentlich religiöſe Erfahrungsgebiet abgegrenzt und der Seele auf dieſem Gebiete einen beſonderen Sinn für überſinnliche Wirklichkeiten zugeſchrieben. Er hatte aus dem kliniſchen Begriff des abſplitternden Bewußtſeins, welchen Pſychologen wie Janet, Binet, Ribot bearbeitet hatten (vgl. Weingärtner, Das Unterbewußtſein), einen myſtiſch okkultiſtiſchen Begriff gemacht und dasſelbe als Sitz und Organ für Gott und ſein Wirken auf die Seele erklärt, als tiefſtes Gravitationszentrum für das ſeeliſche Leben. Dieſes angeblich unerſchöpfliche Quellengebiet der Seele erklärte James als den tiefſten Sitz aller Leidenſchaften und Triebe, aller großen Wirkungen eines Mahomed, Fox, Wesley, Chriſtus. Begierig griffen die Moderniſten nach dieſem neuentdeckten Sinn für das Göttliche: im Pragramma erklärten ſie, nun könne man leicht alle metaphyſiſchen Beweiſe, Wunder und Weisſagungen, welche das

moderne Empfinden verletzen, entbehren, da man einen neuen Weg zu Gott gefunden habe. Wenn die verschleierte Tiefe der Seele mit ihren unendlichen Geheimnissen die dünnen Wände der Seele durchbreche, meinte Sabatier, dann entstünden die Wunder der Religion, auch die höchsten in Christus. Jetzt haben wir, meinte Tyrrell, Gott da suchen gelernt, wo er allein zu finden ist, im Herzen seiner Schöpfung, im Zentrum des menschlichen Geistes. Von diesem Sinai donnert er seine Gebote herab!

Es kam den Modernisten gar nicht zum Bewußtsein, daß eine derartige Auffassung des Unterbewußtseins, wie James sie prägte, nur auf pantheistischem Standpunkte einen Sinn habe, und daß damit alles Übernatürliche im Christentum zerstört war, weil eine gemeinsame natürliche Quelle aller religiösen Wirkungen von dem Aberglauben des Fetischdieners bis hinauf zu Christus angenommen wurde. Die donnernden Lobsprüche, welche die amerikanischen Psychologen für die so aufgefaßte Religion als die neuentdeckte Domäne der Empirie hatten, betäubten sie. Im italienischen Programma hieß es: „Die bisherigen Grundlagen des Glaubens erscheinen uns als unhaltbar, morsch. Aber den Glauben selbst, das ganze reiche Erbe der katholischen religiösen Erfahrung, fühlten wir noch mächtiger in uns erglühen und wir erkannten deutlich, daß er mit den vornehmsten Anschauungen des zeitgenössischen Gedankens in Einklang gebracht werden kann."

Original freilich ist die Theorie James' vom Unterbewußtsein nicht. James selbst gesteht, daß diese Theorie das bedeute, was letztlich die Philosophie Hegels wolle (Wobbermin 364). Noch mit größerem Rechte hätte er sich auf Fichte und Schelling berufen können, welche in der intellektuellen Anschauung ein Organ annahmen, mit welchem der Mensch das Absolute unmittelbar erfasse. Der eigentliche Urheber der Theorie vom Unterbewußtsein ist aber der deutsche Physiker Gustav Theodor Fechner, der dieselbe schon seit den dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts in zahlreichen Schriften zu begründen suchte. Zwar erwähnt James den Namen Fechner in seiner Schrift „Varieties of Religious Experience" nicht. Allein der prinzipielle Versuch Hellgesichte, Ahnungen, vorbedeutende Träume und pathologische Phänomene als Spuren des Hineinleuchtens eines Unterschwellenbewußtseins in unser regelmäßiges Bewußtsein zu erweisen und dieses Unterschwellenbewußtsein als die eigentliche Domäne der Religion und ihre innerste Quelle aufzuzeigen, dieser Versuch ist in Fechners Schriften so eingehend, scharfsinnig, in so blendender Sprache unternommen, daß es für den deutschen Fachkenner etwas Naives hat, die Behauptung zu hören, die Theorie vom Unterbewußtsein sei in Amerika im Jahre 1896 zum ersten Male entdeckt worden. Fechner hat später die psychophysische Lehre von der Mischungsschwelle, wie sie besonders Wundt begründet hat, benutzt, um ein psychisches Doppelreich zu erweisen und die genannten abnormen Erscheinungen, Halluzinationen, Geistererscheinungen, Phantasmen als ein plötzliches, momentanes Sichöffnen einer Spalte in der sonst immer verschlossenen Türe hinzustellen. Wenn Fechners Ideen wieder zeitweise zurücktraten und nun es möglich erscheint, daß dieselben selbst von vermeintlichen Kennern der modernen

Pſychologie als etwas Neues auspoſaunt werden, ſo iſt das nur ein Beweis dafür, daß Fechners Verſuch, die chriſtliche Auffaſſung der Religion und beſonders der Eschatologie durch eine auf die Tatſachen der neu erſtandenen pſychophyſiſchen Wiſſenſchaft aufgebaute Weltanſchauung zu verdrängen, in Deutſchland ſich längſt als unhaltbar ausgewieſen hat. Hiſtoriſch intereſſant dürfte die Notiz ſein, daß Fechner zu ſeiner Auffaſſung, wonach z. B. Viſionen das Hereinbrechen einer jenſeitigen, realen Bewußtſeinswelt in die gewöhnliche Bewußtſeinsſphäre ſei, von Profeſſor Billroth in Halle angeregt wurde, wie er von Gaſtein aus 1835 ſchrieb, wo er Billroth als den Schöpfer dieſer Auffaſſung bezeichnet.

Schon Fechner hat die Bemerkung gemacht, daß jene modernen Denker, welche die letzte Wurzel der Religion nicht im regulären Bewußtſein und ſeinen logiſchen Denkgeſetzen und Ideen, ſondern in einer unter der Schwelle dieſes Bewußtſeins liegenden Sphäre ſich denken, ſich in zwei Gruppen ſcheiden, je nach ihrer Grundauffaſſung vom Weſen des Lebens überhaupt. „Die auf der Höhe des Zeitbewußtſeins oben zu ſtehen meinen, faſſen ſogar die göttliche Uridee ſelbſt als eine ſolche, die, von Anfang an unbewußt, erſt ſpät in den Menſchen zum Bewußtſein ihrer ſelbſt erwacht ſei.“ Fechner meint hier die Hegelſche Schule, beziehungsweiſe den rechten Flügel derſelben.

Eine ganz entgegengeſetzte metaphyſiſche Begründung hat Fechner und die von ihm ausgehende Richtung des pſychophyſiſchen Parallelismus der Hypotheſe von jener geheimnisvollen Lebensſphäre gegeben, die, jenſeits der Schwellen unſeres regulären Bewußtſeins liegend, die letzten Quellen der Religion enthalten ſoll. Fechner behauptet: Statt daß das Bewußte urſprünglich aus dem Unbewußten käme, iſt es umgekehrt. Gott hat von Anfang an ſeinen Leib mit Bewußtſein gebaut und in dieſen Bau fällt auch der Erde und des Menſchen Bau. Wäre die Welt von Anfang an unbewußt geweſen, ſie wäre es ewig geblieben. Ein Stein erwacht nie aus ſeinem Schlummer. Alles Unbewußte iſt Reſiduum eines bewußten Prozeſſes und iſt unbewußt nur, indem es in einem allgemeineren Bewußtſein aufgeht. Gar oft genießt ein niederes und ſpäteres Bewußtſein die Früchte, die ein früheres und höheres geſät, und meint nun, ſie ſeien ihm blind zugewachſen. Straßen, Poſten gehen durch das Land, Schulen, Kirchen ſind gebaut. Der Bauer genießt die Frucht dieſer Einrichtungen, als hätte ſich alles das von ſelbſt gemacht. Er denkt nicht daran, welche Anſpannung von Bewußtſein es gekoſtet, dies alles einzurichten. Der König iſt ihm nur der größte Müßiggänger. Solche Bauern ſind wir alle inbezug zur Welt. Wir haben ſie nicht gebaut; wir ſind nur in ſie hineingebaut. Wir meinen, was ohne unſer Vor- und Nachdenken entſtanden, ſei ohne Vor- und Nachdenken überhaupt entſtanden. Nun wird uns Gott der allergrößte Müßiggänger und wir meinen, wir könnten ihn entbehren. Und doch, ehe das Bewußtſein aus dem Kinde hervorbricht, iſt ſein Leib ſo wunderbar gebaut mit einer Bewußtſeinstat, deren Größe das Kind auch in ſeiner höchſten Entwicklung nie erreichen wird.

Die theiſtiſche Auffaſſung der Welt weiſt aber Fechner trotzdem ſcharf zurück. Das Bewußtſein iſt ihm die Innenſeite der Welt, wie die Emp-

findung die Innenſeite einer Nervenerzitterung iſt. Das Bewußtſein des Kindes iſt ihm nur ein Teil des ewig dageweſenen allgemeinen Bewußtſeins. „Was ſieht der Anatom, wenn er ins Gehirn des Menſchen blickt? Ein Gewirr von weißen Faſern, deſſen Sinn er nicht enträtſeln kann. Und was ſieht es in ſich ſelbſt? Eine Welt von Licht, Tönen, Gedanken, Erinnerungen, Phantaſien, Empfindungen von Liebe und Haß. So denke dir das Verhältnis deſſen, was du, äußerlich der Welt gegenüberſtehend, in ihr ſiehſt, und was ſie in ſich ſelber ſieht!“ Wie die Seele eines Wurmes zur Seele des größten Dichters, wie der träge Schritt der blinden Raupe zum Sonnenflug des Adlers, ſo verhält ſich unſer Bewußtſein zu dem, das in der Natur waltet. Dieſes letztere iſt der Unterbau unſeres eigenen Lebens. Wie unzählige Wellenkreiſe in einem Teiche ſich kreuzen, wie Millionen Schallwellen in der Luft, Lichtwellen im Äther, Erinnerungswellen im Haupte ſich kreuzen, und wie dadurch ein höheres Weben und Leben der Wellen, der Erinnerungen zuſtande kommt, ſo kreuzen ſich Millionen von Bewußtſeinskreiſen im Gottesbewußtſein, das nach Fechner mit dem allgemeinen Weltbewußtſein zuſammenfällt und der Unterbau alles Bewußtſeins iſt. Indem im Bewußtſein des Menſchen die Millionen Lebenswellen ſich kreuzen, knüpfen ſie den Knoten, der Innen- und Außenwelt ſcheidet. Nur durch die Fenſter der Sinne vermag der Menſch in die Außenwelt zu ſehen und herauszufühlen und mit kleinen Eimern daraus zu ſchöpfen. Wenn der Leib beim Tode fault, löſt ſich der Knoten, und nun erſt wird das Bewußtſein mit völliger Freiheit ſich in die Natur ergießen und der innere Mittelpunkt des Menſchen zur geiſtigen Sonne entbrennen. Er wird nicht mehr bloß die Licht- und Schallwellen, die an ſein Ohr und Auge ſchlagen, empfinden, ſondern wie ſie im Äther- und Luftmeer ſelbſt fortrollen, nicht mehr bloß das Anwogen des Meeres gegen ſeinen darin gebadeten Leib fühlen, ſondern in Luft und Meer ſelber rauſchen. „Selbſt ſchon im jetzigen Leben aber ſehen wir ausnahmsweiſe, in ſeltenen Fällen das Bewußtſeinslicht aus dem engeren Leibe in den weiteren wandern und wieder zurückkehren, Nachricht bringend von dem, was im fernen Raum oder, in deſſen weiten Zuſammenhängen wurzelnd, in ferner Zeit geſchieht“.

Aus dem bisher Geſagten ergibt ſich, daß die zahlreichen Theorien, welche den Namen „Unterbewußtſein“ oder einen ähnlichen als ihr Schibboleth führen, nur in dem Ausgangspunkte zuſammentreffen, daß ſie die Wurzeln der Religion in einer unter der Schwelle des reflektierenden, normalen Bewußtſeins liegenden Lebensſphäre ſuchen. Alle dieſe Theorien aber ſcheiden ſich ſcharf und charakteriſtiſch dadurch, daß die einen die myſtiſchen Erfahrungen dieſes Lebensgebietes einem für die Reflexion unfaßbaren, unmittelbaren Realitätsgefühl zuſchreiben (James-Wobbermin S. 54) und deshalb in das Quellengebiet der Religion alle jene inneren Erlebniſſe rechnen, welche wir mit dem deutſchen Worte Gemüt zuſammenfaſſen; wie ſcharf dabei die neueren Vertreter dieſer Gruppe dieſe Eingrenzung auf das Gefühl gezogen wiſſen wollen, zeigt James, wenn er die durch jenes Realitätsgefühl gewonnenen religiöſen Vorſtellungen inbezug auf Unerkennbarkeit den Objekten der Kantiſchen Moraltheologie

vergleicht. Dieſe Gruppe der Unterbewußtſeinstheoretiker bringt alſo jene Formen des geiſtigen Lebens, die als potentielle Bewußtſeinsformen um unſer waches Bewußtſein herumliegen und nur durch dünne Wände davon geſchieden ſein ſollen, die in den bekannten pſychopathiſchen Erſcheinungen durchbrochen werden, in Gegenſatz zur ganzen Art des rationalen Bewußtſeins und hat bisher keinen anderen Ausdruck für die von ihm behaupteten geiſtigen Lebensfunktionen höherer Art finden können als das Wort „Gefühl“ oder „Gemüt“.

Ganz anders iſt die Fechnerſche Richtung charakteriſiert. Die ausnahmsweiſe in den erwähnten Erſcheinungen in unſer Bewußtſein hereinragende oder hereinbrechende, jenſeits der Bewußtſeinsſchwellen liegende Lebensſphäre iſt keine dunklere, ſondern eine hellere als unſer rationales Bewußtſein. Die Tatſachen des geiſtigen Lebens, aus denen die Religion quillt, enthalten nicht den Keim und Samen, ſondern einen potenzierten Strahl des Vernunftlichtes. Der unlösbare Reſt, den die Grundtatſachen des religiöſen Lebens für das begriffliche Denken haben, ſind nur der Reſt einer früheren klaren Bewußtſeinstat. Pantheiſtiſch denkt auch dieſe Denkrichtung über den letzten Grund alles Seins. Allein während nach der hegelianiſchen Richtung, um mit Fechner ſelbſt zu ſprechen, der göttliche Geiſt die trockene Summe des Sonderbewußtſeins iſt, greifen nach der anderen Auffaſſung die einzelnen Ringe des Sonderbewußtſeins organiſch ineinander. Die verſchiedenen Zentren des Geiſteslichts wurzeln in einem Allgemeinbewußtſein, das nicht die Summe, ſondern der gemeinſame Lichtgrund aller Bewußtſeinsſphären iſt, nicht das Bündel, ſondern das Band der Geiſter.

Wer Switalskis Schrift „Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James“ lieſt, kann ſich leicht überzeugen, daß der Modernismus nichts anderes iſt als die philoſophiſche Unterbauung des kirchlichen Dogmas mit dieſem pragmatiſtiſchen Wahrheitsbegriff. Auf empiriſchem Wege gelangte James zu dem nämlichen Reſultat wie Hegel (oben S. 123) auf ſpekulativem: es gibt keine objektive Wahrheit. Mit ausdrücklicher Berufung auf Hegel erklärt der Moderniſt Edmond Scherer: „Nichts iſt heute mehr für uns Wahrheit oder Irrtum. Es gibt keine endgültige Wahrheit, nur Wahrheiten, die ſich vorbereiten, indem ſie ſich ſelbſt zerſtören.“ Gisler bemerkt dazu treffend: In dieſen Abgrund des religiöſen Skeptizismus war der Mann geſunken, der einſt als Profeſſor am Oratoire in Genf ſeine Vorleſungen mit dem Gebet zu eröffnen pflegte: Gott, du biſt ein Gott der Wahrheit, und wir ſuchen die Wahrheit. Du allein kannſt ſie uns geben! Amen!“

Wahrheit war auch ſtets das Schibboleth der deutſchen Forſchung. Mit allgemeinem Jubel wurde es begrüßt, als Schell für die neue Univerſität in Würzburg die Giebelaufſchrift vorſchlug: „Veritati!“ Daß es keine Wahrheit gebe, war die letzte Konſequenz des Darwinismus: ſchon Darwin ſelbſt hatte erkannt, daß menſchliche Überzeugungen keinen Wert haben, weil ſie vom evolutioniſtiſchen Standpunkte aus nicht objektiver ſind als die Überzeugungen in der Seele eines Affen. Von dieſem pragmatiſtiſchen Standpunkte aus hatte Nietzſche ausgerufen: „Der Irrtum iſt mehr wert als die Wahrheit, wenn er arterhaltend iſt.“ Auch Schopen-

hauer, der abgeſagte Feind des Chriſtentums, hat hohes Lob für das, was der Modernismus den ſymboliſchen Wert der Dogmen nennt: „Was läßt ſich dem großen Haufen beſſeres geben als eine ſchöne Allegorie, die als Leitfaden für das praktiſche Leben und als Anker des Troſtes und der Hoffnung vollſtändig ausreicht? Verſteht man die chriſtliche Dogmatik sensu proprio, ſo behält Voltaire Recht. Hingegen allegoriſch genommen könnte man dieſelbe den Arabesken von Rafael vergleichen, welche das handgreiflich Widernatürliche und Unmögliche darſtellen, aus denen aber dennoch ein tiefer Sinn ſpricht. Statt die Wahrheit der Religionen als sensu allegorico zu bezeichnen, könnte man ſie Hypotheſen zu praktiſchem Zwecke oder hodegetiſche Schemate nennen, Regulative nach Art der phyſikaliſchen Hypotheſen von Strömungen der Elektrizität zur Erklärung des Magnetismus, . . . (ſogar die Pole, Äquator und Parallelen auf dem Firmament ſind dieſer Art: am Himmel iſt nichts dergleichen; er dreht ſich nicht!) welche man ſich hütet als objektiv wahr feſtzuſtellen, jedoch davon Gebrauch macht, um die Erſcheinungen in Verbindung zu ſetzen, da ſie in Hinſicht auf das Reſultat und das Experimentieren ungefähr dasſelbe leiſten wie die Wahrheit ſelbſt. Sie ſind Leitſterne für das Handeln und die ſubjektive Beruhigung beim Denken.“ (VI 389, 422.)

Kein philoſophiſch Gebildeter kann leugnen, daß die Kirche ihre Lebensgrundlagen verteidigte, als ſie ſich gegen den Modernismus zur Wehr ſetzte. Allein die Bedeutung dieſer Abwehr griff weit über das religiöſe Gebiet hinaus. In dem Augenblicke, da die darwiniſtiſche Pſychologie in die Religion eindringen wollte, hatte ſie auf philoſophiſchem Gebiete den Wahrheitsbegriff bereits ausgehöhlt. Ludwig Stein gab in ſeinem Buche „Der Sinn des Daſeins“ dem modernen Skeptizismus Ausdruck, indem er an Alexander von Humboldts Wort erinnerte, daß das Leben der größte Unſinn ſei: „Der kühne Welteroberer, der ſich nach und nach alle Provinzen des Wiſſens untertan gemacht, bekennt an ſeinem Lebensabend mit geradezu fauſtiſchem Ungeſtüm, er kenne jetzt alles und wiſſe gar nichts. Die Lebensenergie iſt in ſolchen Naturen völlig erloſchen, der Wille zur Macht erſtorben, der Trieb zur Erkenntnis verdorrt, der Krater iſt ausgeſtorben. Hohl iſt ihnen der Sinn der Welt, das Daſein — eine taube Nuß. Und ſo tönt uns denn mit unheimlichem Echoklang das Totenglöcklein des Menſchengeſchlechtes gerade von ſeinen höchſten Spitzen entgegen“ (175). „Die Illuſionen erweiſen ſich als die große Weltpeitſche, die das Tier zum Menſchen, den Wilden zum Barbaren, dieſen zum Kulturmenſchen emporgezüchtet hat. Denn ohne Illuſion hätten wir keine Ideale und ohne Ideale kein lebenswürdiges Daſein. Sind Illuſionen ein unentbehrliches Gefühlsfundament des Lebens, ſo ſtellen die aus ihnen erwachſenen Ideale die Tragepfeiler und Querbalken unſeres Kulturſyſtems dar.“ (193f.)

Man hätte Laienforſchern die Bedeutung des kirchlichen Kampfes gegen den Modernismus nicht treffender klarmachen können als durch einen Hinweis auf jene Philoſophen, welche wie Edmund Huſſerl in ſeinen „Logiſchen Unterſuchungen“ den objektiven Wert der Wahrheit gegenüber dem alles zerſtörenden Pſychologismus retten wollten, der die

abſolute Geltung des menſchlichen Denkens beſtritt und letzteres nur als relativ erklärte. Wie das Tridentinum den weltgeſchichtlichen Ruhm beſitzt, daß es einen Hauptbegriff der Kultur, den der Freiheit, in den Völkerſtürmen der Reformation gerettet hat, ſo hat Pius X., indem er dem Modernismus die Türe in das Heiligtum der Religion ſchloß, eine gewaltige Kulturtat vollbracht: er hat eine Schutzwehr aufgerichtet für das Palladium des objektiven Wahrheitsbegriffes.

III. Katholiſches Glaubensprinzip und moderne Weltanſchauung.[1])

Wohl zu keiner Zeit iſt der Streit über die Vereinbarkeit des höchſten, modernen Wiſſenſchaftsideals, der Forſchungsfreiheit, mit dem katholiſchen Glaubensprinzip heftiger entbrannt als in unſeren Tagen, wo ein beiſpielloſes Intereſſe für dieſes Problem ſich bis in die der Theologie am fernſten gelegenen, wiſſenſchaftlichen Disziplinen verpflanzt hat. Wie ſtets in Zeiten hocherregter Kämpfe um dieſe Frage werden die Stimmen der Theologen als befangen abgelehnt. Um ſo gelegener kommt eine Schrift des Bonner Privatdozenten der Philoſophie, J. M. Verweyen, über „Philoſophie und Theologie im Mittelalter“ (Bonn, Cohen 1911), worin der Verſuch gemacht wird, die gegenwärtige Stellung der katholiſchen Kirche aus ihren hiſtoriſchen Vorausſetzungen wiſſenſchaftlich zu begreifen. Verweyen hebt die ganze Diskuſſion auf ein höheres Niveau, indem er die Unterſuchung auf die Wiſſensgrundlage des katholiſchen Glaubensgebäudes lenkt und zeigt, wie von den letzten philoſophiſchen Vorausſetzungen des Katholizismus aus, welche die Perſönlichkeit Gottes betreffen, die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche nichts von vornherein Verächtliches, ſondern ein Akt höchſter Sittlichkeit, weil ſubjektiver Wahrhaftigkeit iſt. Dieſer Standpunkt iſt um ſo beachtenswerter, als der Verfaſſer perſönlich die Meinung vertritt, daß bei höchſter Ehrlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit gerade ein Konflikt, in welchen das Zentrum des geiſtigen Menſchen mit dem kirchlichen Dogma gerät, die volle Unbefangenheit gegenüber den Offenbarungsargumenten erzeugen könne. Verweyen iſt aber unbefangen genug, um von vornherein zuzugeben, daß der bei den verſchiedenen Forſchern verſchiedene philoſophiſche Einſchlag in der Einzelforſchung nicht immer ſcharf genug herausgearbeitet wird und deshalb leicht die gegenſeitige Verſtändigung trübt.

Gegenüber neueren Hypotheſen über das Verhältnis von Wiſſen und Glauben in der Scholaſtik, wornach das Prinzip der „doppelten Wahrheit“ als Lebensnerv der mittelalterlichen Weltanſchauung anzunehmen ſein würde, berührt es wohltuend, daß Verweyen auf die Eigenart des prinzipiell harmoniſierenden Löſungsverſuches durch die katholiſche Kirche mit Nachdruck aufmerkſam macht; letztere kennt keine Zweiweltentheorie in dem Sinne des arabiſchen Ariſtotelismus oder des Petrus

[1]) Hochland Februar 1912.

Pomponatius. Sie kennt mit Thomas von Aquin im Gegenteil ein beſtändiges gegenſeitiges Sichſtützen beider Welten: das Wiſſen imſtande, die Fundamente des Glaubens zu beweiſen, der Glaube ein göttlicher Gnade entſpringendes übernatürliches Licht, das dem natürlichen Wiſſen neue Beleuchtung, Vertiefung, Anregung zuteil werden läßt. Verweyen findet inſofern die Pſyche des katholiſchen Chriſten mit Recht charakteriſiert durch eine gegenſeitige Durchdringung von Rationalismus und Irrationalismus; er überſieht aber auch nicht den radikalen Gegenſatz, in welchem die katholiſche Löſung des Problems zur altreformatoriſchen ſteht. Luther kannte keine Berechtigung der Erkenntnis im religiöſen Leben. Das erfahrbare und nur durch Erfahrung erlangbare Wurzeln im religiöſen Glauben war ihm nach Loofs praktiſches Chriſtentum. Verweyen aber verweiſt zum erſten Male zutreffend darauf, daß das Lutherſche Prinzip vom Fiduzialglauben auch gegen die vom katholiſchen Dogma behauptete Möglichkeit eines Wiſſens von der Offenbarungstatſache gerichtet ſei. Die Autorität der Bibel iſt für Luther durch ein inneres Erlebnis, durch eine unmittelbare, irrationale Gewißheit ſanktioniert: „Darum muß dir's Gott ins Herz ſagen: das iſt Gottes Wort.“ Für Luther iſt die Vernunft „die Hure des Teufels“, weshalb er gegen die Sorbonne das Prinzip der doppelten Wahrheit verteidigte. Erſt Melanchthon wurde – hierin vom Syſtem Luthers abfallend – aus praktiſchen Erwägungen der Gründer einer philoſophiſchen Scholaſtik des Proteſtantismus. Daß dagegen gerade Kant die religiöſen Urgedanken Luthers zu Ende gedacht hat, iſt eine von neueren Philoſophen wie Paulſen und Eucken längſt ans Licht geſtellte Tatſache. Die Tranſcendenz (Gott, Freiheit, Unſterblichkeit) bleibt nach Kant dem erkennenden Menſchengeiſt ewig verſchloſſen. Nur als ſittlich wollendes Weſen gewinnt der Menſch einen Zugang zu der jenſeitigen Welt des Überſinnlichen. Mit dem Intellektualismus fällt für Kant ſofort der Kern des Chriſtentums dahin: Alles, was die hiſtoriſchen Religionen außer einem guten Lebenswandel vorſchreiben, wird ihm zum „Afterdienſte Gottes“. Die religiöſen Dogmen ſinken zu inhaltsleeren Symbolen ſittlicher Ideen herab.

So iſt Kant der genuine Interpret der Glaubenstheorie Luthers. Daß Schleiermacher es war, der die Religion als „Sinn und Geſchmack für das Unendliche“ bezeichnete und ihr eine vom Erkennen völlig verſchiedene, geiſtige Provinz anwies, alſo damit die Kantſche Form der Lutherſchen Gedanken in die moderne Theologie einführte, iſt längſt bekannt. Auf der gleichen Linie fortſchreitend hat Ritſchl und ſeine Schule die Religion auf das Gebiet der Werturteile beſchränkt, welche einzig und allein in perſönlichem Erlebnis wurzeln. In dieſen Erlebniſſen findet der Menſch die Spuren einer geiſtigen Macht, die durch alle Anſtrengungen der Vernunft nicht gefunden werden kann.

Dieſe theologiſche Auffaſſung hat Friedrich Paulſen in ſeiner in fünfzehn Auflagen erſchienenen „Einleitung in die Philoſophie“ auch den Laienkreiſen vermittelt. Die kritiſche Philoſophie läßt nach ihm das Zünglein an der Wage zwiſchen poſitivem und negativem Dogmatismus unentſchieden. Damit begründet ſie die Möglichkeit eines Glaubens, der ohne theoretiſche Beweiſe im Geiſte als wollendem, wirkendem, Werte

ſchaffendem und empfindendem Weſen geſetzt iſt. In Jeſu Leben und Sterben iſt ihm der Sinn des Lebens, der Sinn der Dinge überhaupt aufgegangen. Das aber iſt Gott und Gottes Erſcheinung, was uns das Leben möglich macht und ſeine Bedeutung zeigt.

Verweyens Verdienſt iſt es, daß er die immanente Logik des katholiſchen und des lutheriſch modernen Standpunktes klar durchſchaut hat. Für die katholiſche Kirche iſt der Glaube in einer bewieſenen Objektivität verankert. Für die moderne proteſtantiſche Theologie wurzelt er letzten Endes in der Subjektivität der inneren, religiöſen Erfahrung oder des Erlebniſſes. Auch jene Wahrnehmung iſt richtig, daß Kant und Luther im Grunde auf dem Boden der nämlichen philoſophiſchen Weltanſchauung ſtehen und daß der dazwiſchen eingeſchobene Standpunkt Melanchthons, wornach die gereinigte Wiſſenſchaft und das gereinigte Gotteswort aufs innigſte verbunden ſind als die beiden gottgegebenen Wege der Wahrheitserkenntnis, eine Inkonſequenz vom Grundgedanken Luthers aus iſt. Verweyen begrüßt im Intereſſe der religiöſen Klarheit und Wahrhaftigkeit die antimoderniſtiſchen Beſtrebungen der Kirche. Moderniſtiſchen Strömungen Tür und Tor öffnen, bedeute für die katholiſche Kirche eine ungeheure Inkonſequenz und allmähliche Selbſtvergiftung.

Zweierlei iſt für dieſe Stellungnahme eines modernen Philoſophen bemerkenswert: Erſtens, daß Verweyen zu dieſem Reſultate kommt, obwohl ihm der nähere Prozeß unbekannt iſt, in welchem die inhaltliche Auseinanderſetzung zwiſchen Chriſtentum und moderner Philoſophie, angefangen vom rechten Flügel der Hegelſchen Schule bis zu den Häuptern des ſogenannten ſpekulativen Proteſtantismus, Biedermann, Lipſius, Pfleiderer, ſich vollzog. Gerade dieſer Prozeß aber iſt es, welcher die wiſſenſchaftlichen Konſequenzen der modernen philoſophiſchen Dogmen für das Chriſtentum ins hellſte Licht gerückt hat, und es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß Arthur Drews mit ſeinen das Chriſtentum in allen ſeinen Formen umſtürzenden Hypotheſen die richtige logiſche Folgerung aus der ganzen modernen philoſophiſchen Entwicklung von Spinoza an bietet. Es kann aber nicht genug betont werden, daß das, was in den romaniſchen Ländern in den letzten Jahrzehnten als „Modernismus“ aufgetreten iſt, nur eine Wiederholung jenes Prozeſſes in der proteſtantiſchen Theologie Deutſchlands iſt, in welchem der Gedanke einer Verbindung zwiſchen neuerer Philoſophie und chriſtlichem Dogma ſich in allen ſeinen Möglichkeiten ausgewirkt hat.

Zweitens iſt an der Stellungnahme Verweyens beachtenswert, daß er damit keineswegs den kirchlichen Standpunkt verteidigen will, ſondern nur um ſo wirkſamer ihn glaubt bekämpfen zu können. Wer immer gegen eine religiöſe Weltanſchauung kämpfe, tue gut daran, die Axt an die Wurzel zu legen, ſtatt nur den einen oder anderen Aſt abzuſägen. Der Antimodernismus ſei nur eine ſolche peripheriſche Aſt-Erſcheinung in der katholiſchen Kirche und weiſe auf das Zentrum der katholiſchen Löſung des Problems von Wiſſen und Glauben hin. In der Kritik dieſer Problemlöſung aber bohre am tiefſten, wer ihre Vorausſetzung einer übernatürlichen Offenbarung und Kirche mit hiſtoriſchen und erkenntnistheoretiſchen Mitteln als unzulänglich nachweiſe.

Verweyen ſteht denn auch perſönlich auf dem Standpunkt, daß die von allen konkreten Inhalten unabhängige Grundform des Glaubens der aus irrationalen Quellen entſpringende Wille ſei, die empiriſche Wirklichkeit im Lichte einer ſittlichen Idee zu betrachten und nach Möglichkeit unter deren Einfluß umzugeſtalten. Auch den ſtarken diesſeitigen Lebensglauben hält er für einen wahren Glauben; die vertrauensvolle Hingabe an das aufwärtsſteigende Leben im Gegenſatz zu der ungläubigen Reſignation einer matten Alltäglichkeit, dieſer Glaube im Gegenſatz zum chriſtlichen iſt nach Verweyen jene Macht, welche Goethe das eigentliche, einzige und tiefſte Thema der Welt- und Menſchengeſchichte nennt und wovon er ſagt, alle Epochen, in denen der Glaube herrſche, ſeien glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Wer in Abrede ſtellt, ſo meint Verweyen, daß der in einem chriſtlichen Dogma formulierte Inhalt objektive, hiſtoriſche oder metaphyſiſche Wahrheit enthält, kann dennoch glauben an die dem Dogma zugrunde liegende Idee als an eine ethiſche Macht. Wer ſich gegenüber dem als hiſtoriſche Tatſache behaupteten „geboren aus Maria der Jungfrau“ ſchlechthin ungläubig verhält, kann die Grundidee bejahen, die dem ex carne natum ein ex deo natum überordnet.

Hier ſtehen wir vor der intereſſanten Tatſache, daß Verweyen ſelbſt in der Beurteilung des chriſtlichen Dogmas jenen Standpunkt vertritt, den die Kirche Modernismus nennt. Dieſer Standpunkt iſt derſelbe, wie ihn Strauß 1839 in ſeinem „Sendſchreiben an das Züricher Volk“ darlegte und wie er dann das Grundthema des rechten Flügels der Tübinger Schule wurde. Daraus ergibt ſich aber, daß man ſelbſt auf moderniſtiſchem Standpunkte ſtehen und doch den Antimodernismus als konſequente Auswirkung der Jahrhunderte alten katholiſchen Weltanſchauung anerkennen kann.

So hat ſich denn auch ſpeziell in der akademiſchen Welt bereits jener Umſchwung der Auffaſſung tatſächlich vollzogen, welchen Verweyen theoretiſch anbahnen will: Zuerſt trat in den Vordergrund der Diskuſſion die Frage, ob dem katholiſchen Theologen durch den Moderniſteneid eine neue Bindung auferlegt würde. In letzter Zeit handelt es ſich nicht mehr darum, daß etwas Neues gefordert wird, ſondern der alte Kampf bricht los gegen die Grundlagen der katholiſchen Fakultäten überhaupt, und dieſer Kampf wird nicht Halt machen ſelbſt vor der freiſinnigſten proteſtantiſchen Theologie. Wer die Zeichen der Zeit verſteht, wer die Drewsdebatte in ihren tiefſten Unterſtrömungen verfolgt hat, wer die Urteile moderner Philologen wie Reitzenſtein über die theologiſche Methode ſelbſt eines Harnack kennt, konnte niemals glauben, daß es ſich im modernen Geiſteskampfe bloß um die Frage handelt, ob die päpſtliche Enzyklika von 1907 über jene von 1879 hinausgeht.

Der Fragepunkt liegt tiefer: Dem modernen Forſcher gilt die Freiheit der Wiſſenſchaft als ein Heiligtum, und mit Recht. Aller Fortſchritt vollzieht ſich hier in einer unendlichen Zahl von unermeßlich kleinen Schritten. Jede Hypotheſe iſt nur der unvollkommene Vorbau einer höheren, beſſeren. Niemals kann die Wiſſenſchaft ſagen: Ich bin am Ziele. Das gilt für das Gebiet der exakten Wiſſenſchaft, die ſich mit der Erſcheinungswelt be-

ſchäftigt. Nun erhebt ſich die weitere Frage: Gibt es auch über die Grenzen der exakten Wiſſenſchaft hinaus keine abſolute Wahrheit, ſondern nur eine relative? Gibt es auch hier keine feſten Poſitionen, ſondern nur unendlich kleine Annäherungen an die Wahrheit, wovon eine die andere überholt?

Auf dieſes Gebiet erſtreckt ſich die exakte Wiſſenſchaft mit ihren Mitteln und Methoden nicht. Hier beginnt das Gebiet des Glaubens, wenigſtens für die moderne Wiſſenſchaft, welche keine Metaphyſik anerkennt. Steht man in der Frage auf verneinendem Standpunkt, dann muß es als unſittlich gelten, ſeine Überzeugung definitiv auf einen gewiſſen Punkt feſtzuſetzen. Von hier gehen letzten Endes die akademiſchen Einwendungen gegen die theologiſche Forſchungsfreiheit aus. Steht jedoch jemand auf entgegengeſetztem Standpunkt, glaubt er an feſte, unverrückbare und unüberholbare Wahrheitspoſitionen auf metaphyſiſchem Gebiete, ſo kann er an ſich auf dieſe Poſitionen ſeine Überzeugung ſelbſt eidlich feſtlegen. Denn wir haben hier einen Glaubenseid im juriſtiſchen Sinne, welcher an ſubjektiver Wahrheit und deshalb an ſittlicher Integrität ſelbſt dann nichts verlieren kann, wenn ſpäter die Überzeugung des Schwörenden ſich ändern ſollte.

Wollen nun aber moderne Hochſchullehrer die letztere Auffaſſung von dem Heiligtum der freien Forſchung, der modernen Univerſität, ausſchließen, ſo bedenken ſie nicht, daß ſie damit auf dem Boden des philoſophiſchen Dogmas ſich bewegen, und, indem ſie ein Dogma monopoliſieren, ſtatt die Freiheit der Forſchungsmethode zu ſchützen, ihr Feſſeln anlegen. Jedenfalls kann aber der Staat nicht aufgerufen werden, einem beſtimmten, philoſophiſchen Dogma das Monopol an der Univerſität zu ſichern.

Dazu kommt aber noch ein weit wichtigerer Punkt. Die Frage der wiſſenſchaftlichen Berechtigung der theologiſchen Fakultäten iſt auf einem ganz anderen Wege zu entſcheiden. Das was Pius X. Modernismus nennt, iſt als Syſtem nirgends ſo ausgebaut wie bei Lipſius. Gerade gegen letzteren kehrte der Philoſoph Eduard v. Hartmann die Schneide ſeiner Kritik und erwies deſſen Syſtem als unhaltbar. Er erklärte das Bündnis von moderner Philoſophie und Chriſtentum geradezu als die Kriſis des letzteren. Würde alſo die Theologie auf moderniſtiſchen Boden ſich ſtellen, ſo würde ſie gerade dadurch die wiſſenſchaftliche Berechtigung theologiſcher Fakultäten im Wiſſenſchaftsorganismus der Univerſitäten verneinen. Aber noch mehr. Vom moderniſtiſchen Standpunkte aus — ich würde, wenn ich eine Bezeichnung erſt zu ſchaffen hätte, lieber ſagen, vom modernphiloſophiſchen aus — verliert das Chriſtentum ſeine durch die Stiftungswunder begründete Eigenart und ſinkt zu einem Stück allgemeiner Religionsgeſchichte herab. Von dieſem Geſichtspunkte aus erhebt ſich die Forderung, die theologiſchen Fakultäten, welche dann bisher nur ein kleines Segment der ihnen eigentümlichen Wiſſenſchaft bearbeitet hätten, auf die ganze Religionsgeſchichte auszudehnen.

Dieſe Frage, zuerſt in Holland praktiſch geworden, hat Harnack ſchon vor Jahren reiflich erwogen und iſt zu dem Ergebnis gelangt, eine ſolche Programmänderung ſtoße auf unüberwindliche Schwierigkeiten; die theo-

logiſche Fakultät müßte ſonſt die geſamte Sprachwiſſenſchaft und Geſchichte, will ſie nicht in einen heilloſen Dilettantismus verfallen, in ihre Mitte aufnehmen. Nun meint zwar Harnack, die chriſtliche Religion ſei ſchon dadurch als Religion im höchſten Sinne charakteriſiert, daß ſie die Bibel, dieſen ewigen Jungbrunnen des Geiſteslebens, beſitze, daß ihre Geſchichte drei Jahrtauſende umſpanne und daß ſie noch in der Gegenwart als lebendige Religion ſtudiert werden könne. So ſei das Chriſtentum ein Ausſchnitt, welcher die Religionsgeſchichte in ihrer ganzen Breite beinahe erſetze. Das Chriſtentum ſei der Abſchluß der ganzen bisherigen religionsgeſchichtlichen Entwicklung durch eine ungeheure Reduktion, welche den Kern aller Religion enthülle und in Kraft ſetze. Jeſus Chriſtus habe der Welt das höchſte Gut gebracht, das ſie beſitzt.

Allein die allgemeine Tendenz der vergleichenden Religionswiſſenſchaft iſt in den letzten 20 Jahren über jenen Standpunkt Harnacks hinausgewachſen. Nicht zuletzt proteſtantiſche Theologen haben Hypotheſen aufgeſtellt, welche die Eigenart der chriſtlichen Religion auch unter den erwähnten Geſichtspunkten verwiſchen. Zuletzt hat die Tendenz der Kritik ſich gegen den perſönlichen Mittelpunkt des Chriſtentums gewendet und das, was bisher als die lebendige Sonne gegolten hatte, als einen in lauter entlehnten Farben ſchillernden Regenbogen zu erweiſen verſucht. Gerade hierin iſt aber die Kritik von den oberſten Vorausſetzungen der modernen Philoſophie ausgegangen. Wären alſo dieſe Vorausſetzungen berechtigt, dann müßten an Stelle der theologiſchen Fakultäten ſolche für allgemeine Religionsgeſchichte treten. Denn in der Universitas literarum könnte keine Wiſſenſchaft ein Heimatrecht beanſpruchen, die nur ein Segment ihres Gebietes erforſchen würde, das doch mit allen Faſern und Wurzeln nur aus ſeiner Umgebung genetiſch und deshalb wiſſenſchaftlich zu erklären ſein würde.

Aus all dem ergibt ſich der zwingende Schluß: Theologiſche Fakultäten im Univerſitätsorganismus ſind nur dann berechtigt, wenn die chriſtliche Religion tatſächlich in ihren Urſprungsverhältniſſen einzigartig und original d. h. übernatürlich iſt. Wird mit der modernen Philoſophie dieſe Eigenart des Chriſtentums geleugnet, dann kann das Weſen des Chriſtentums wiſſenſchaftlich nur aus einem Geſamtüberblick der Religionen erſchloſſen werden. Dann fällt die Berechtigung der theologiſchen Fakultäten. Wenn alſo die wiſſenſchaftliche Geltung dieſer Fakultäten aufrecht erhalten werden ſoll, dann kann es nur auf Grund jener Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Wiſſen und Glauben geſchehen, wie ſie die katholiſche Kirche immer vertreten hat.

So wird eine auf die letzten Wurzeln des Streites zurückgehende Betrachtung der Dinge am geeignetſten ſein, zur Klärung und Beruhigung beizutragen. Hat ſich uns dabei herausgeſtellt, daß die mächtige Gärung der Geiſter, welche die Modernismusbewegung hervorgerufen hat, letzten Endes aus einem Zuſammenſtoß der lutheriſch-kantianiſchen mit der katholiſchen Weltanſchauung hervorgegangen iſt, ſo möchte auch dieſe Einſicht dem Frieden dienen. Denn ſchon Möhler hat mit tiefem, pſychologiſchem Blick erklärt, daß es über viele Kleinlichkeiten des konfeſſionellen Kampfes hinweghelfen würde, wenn der Blick ſich ſtets auf die tiefſten und prinzipiellſten

Intereſſen richten würde, die durch den Gegenſatz zwiſchen Katholizismus und Proteſtantismus verteidigt werden, ſtatt die Triebfedern der Spaltung allein in Verſtocktheit des Willens und in anderen perſönlichen, untergeordneten Motiven zu ſuchen, wobei das ernſte Wahrheitsbeſtreben des Gegners von vornherein außer Anſatz bleiben müßte. Jedenfalls iſt dieſe Betrachtungsweiſe dem philoſophiſchen Preſtige unſerer Zeit günſtiger, in welcher allerdings ein wiedererwachendes Intereſſe für Weltanſchauungsfragen ſich zeigt, das hinter jenem am Anfange des 19. Jahrhunderts kaum zurückſtehen dürfte. Eine Zeit, in welcher wenigſtens der Durſt nach Wahrheit ſich wieder regt, wird auch empfänglicher ſein für das höhere Licht des Chriſtentums.[1])

18. Die religionsgeſchichtliche Forſchung und ihre philoſophiſchen Vorausſetzungen.

I. Der Anſturm der religionsgeſchichtlichen Forſchung gegen die Grundlagen der Dogmatik.[2])

1. Entſtehung des religionsgeſchichtlichen Programms.

Kaum jemals ſchien der Charakter der Dogmatik als Wiſſenſchaft ernſter und prinzipieller bedroht als durch die zuerſt in philologiſchem, dann in proteſtantiſch theologiſchem Lager in den letzten Jahrzehnten ſo mächtig einſetzende religionsgeſchichtliche Bewegung. Die Forderung, das Chriſtentum reſtlos wiſſenſchaftlich zu erklären, entſtand wie von ſelbſt mit der neu aufblühenden Völker- und Sprachwiſſenſchaft, welche ein überwältigendes Quellenmaterial zutage gefördert hat, und unter dem berauſchenden Eindruck, den die aus Keilinſchriften und Papyros erſtandenen neuen Welten auf die gebildete Menſchheit machten. Seitdem Ferdinand Chriſtian von Baur, der Stifter der Tübinger Schule, die Zentralidee jeder chriſtlichen Dogmatik, den Logosgedanken des vierten Evangeliums, zu einer genialen Konzeption eines aus platoniſch-gnoſtiſchem Ideenſchatz ſchöpfenden Schriftſtellers degradiert hatte, war der erſte Anſtoß dazu gegeben, die ganze chriſtliche Dogmatik aus dem Strome der allgemeinen menſchlichen Geiſtesentwicklung zu erklären. Es brauchte aber noch lange, bis dieſer Gedanke zu dem konſequenten, religionsgeſchichtlichen Programm ſich verdichtete, daß das Chriſtentum wiſſenſchaftlich nur als Ausſchnitt aus der allgemeinen menſchlichen Geiſtesgeſchichte betrachtet werden könne und daß eine wiſſenſchaftliche Dogmatik ihre Werturteile über den Lehrinhalt des Chriſtentums nur auf Grund einer methodiſchen Überſicht über die ganze Religionsgeſchichte gewinnen dürfe.

[1]) Die praktiſchen Einzelfragen des ganzen Problems habe ich näher dargelegt in meiner Schrift: „Der Eid gegen den Modernismus. Gutachten im Auftrage der K. Bayeriſchen Staatsregierung erſtattet.“ Kempten 1912.

[2]) Akademiſche Antrittsrede, Würzburg 1905.

Harnack hatte es noch als das eigentliche Reſultat ſeiner großen Dogmengeſchichte verkündet, daß das himmliſche Bild Jeſu nur eine Zeit lang im Herzen der Urkirche rein und ungetrübt geleuchtet habe, daß mit dem apoſtoliſchen Enthuſiasmus der Geiſt Chriſti aus der Urkirche ausgeſtrömt ſei, daß dann mit dem apoſtoliſchen Erbe ein anderes Erbe ſich verſchmolzen habe, der griechiſche Geiſt. Harnack nennt die Geneſis deſſen, was wir unter chriſtlicher Dogmatik verſtehen, „Helleniſierung des Chriſtentums". Aus der geiſtigen Ehe zwiſchen dem chriſtlichen Gedanken und der griechiſchen Philoſophie ſei als legitimes Kind das katholiſche Dogma entſprungen, wie es noch heute in der römiſchen Kirche ein farbenreiches Leben entfalte. Der geiſtige Kern unſerer Kirche mit ihren Dogmen und deren kultiſchen Ausprägungen ſei griechiſche Ziviliſation und griechiſches Myſterienweſen, die farbentrunkene, leuchtende Welt des Hellenismus. In der öſtlichen Reichshälfte, aus deren gewaltigen patriſtiſchen Monumenten das Dogma ſeine Hauptnahrung zieht, ſei die Kirche ſchon zu den Zeiten der Väter ſchlechthin eine griechiſche Schöpfung mit chriſtlichem Einſchlag geweſen. So ſei uns die Kenntnis Jeſu durch die Dogmatik verſchüttet worden. Harnacks Weſen des Chriſtentums hat die Axiome geprägt: Die Religion Jeſu enthält nichts Dogmatiſches, nichts Statutariſches; Dogmatik iſt Trübung des Heilsgedankens; dogmatiſche Theologie iſt das Mittel, die Religion zu untergraben. Ja Weinel behauptet, heute ſei ſich die ganze Theologie darüber klar, daß Jeſus nichts gelehrt, ſondern nur erlebt habe[1]). Und während gerade in unſeren Tagen Jeſus wieder mehr denn je als das Triebrad der Weltgeſchichte anerkannt wird; während ein gewaltiger Enthuſiasmus vielfach ſelbſt unſere Laienwelt ergriffen hat, das reine evangeliſche Bild Jeſu zu ſchauen; während Rieſenanſtrengungen gemacht werden, um in kritiſcher Arbeit aus den ſpärlichen bibliſchen Quellen mit Sicherheit die echten Diamanten der Jeſusworte herauszuarbeiten und losgelöſt von allen Hüllen und Schleiern der Tradition in ihrer eigenen himmliſchen Glut leuchten zu laſſen, gilt von dieſem Standpunkte aus die katholiſche Dogmatik als das leere Grab des vierten Evangeliſten, in welchem wohlgeordnet noch die Binden und Leichentücher lagen, aus dem aber die Himmelsgeſtalt entſchwunden war.

Harnacks Dogmengeſchichte iſt in einer großartigen Inkonſequenz ſtecken geblieben. Die auf ſeinen Schultern ſtehende, jüngſte Generation macht es ihm zum Vorwurf, daß er, der mit allen Machtmitteln hiſtoriſcher Akribie dem Evangelium auf den Grund gebohrt zu haben glaubte, dieſem Ziel noch unendlich fern ſtehe. Auch er ſoll nur ein Glied, nicht die ganze Kette der Entwicklung in den Händen haben. Harnack verkündete es vor einigen Jahren als gegenwärtigen Stand des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins vom Weſen des Chriſtentums, die Wiſſenſchaft ſei heute über D. F. Strauß hinausgeſchritten, und Chamberlain, der Strauß nicht geleſen hat, hat es Harnack nachgeſagt, wenn er meint, es ſei bereits die Zeit gekommen, wo man Strauß gar nicht mehr verſtehen könne[2]). Das iſt ein Irrtum. Strauß, der einſt vergeblich ſich abgemüht

[1]) Weinel, die Bilderſprache Jeſu S. 18.
[2]) Chamberlain, Grundlagen I 194.

hatte, mit der Philoſophie Hegels den Bau des poſitiven Chriſtentums zu ſprengen, rief divinatoriſch aus: „Wir Philoſophen wollten immer hinaus; aber erſt Darwin hat uns gezeigt, wo der Zimmerman das Loch hinausgemacht hat.“ Dieſe Prophezeiung von Strauß, welche faktiſch das klare und reife Programm des allermodernſten theologiſchen Evolutionismus enthält, will nun erſt nach Harnack verwirklicht werden und beinahe ſcheint es, als ſollte nun auch letzterer von dem Worte betroffen werden, das Strauß am Abende ſeines Lebens ausrief, er habe alle Halben mit dem Hammer ſeiner Kritik für immer zerſchmettert. Darwin hatte mit ſeiner Theorie zu zeigen geſucht, wie der ganze Strom der lebendigen Welt nicht aus dem Herzen Gottes, ſondern aus einer einfachen, toten Urzelle gefloſſen und ohne Schöpferhand von ſelbſt allmählich zu unendlicher Größe angeſchwollen ſei. Erſt die modernſte Phaſe der Wiſſenſchaft iſt auf die Idee gekommen, dieſen Gedanken mit rückhaltloſer Konſequenz auf das theologiſche Gebiet zu übertragen. Was wir heute als Lehre Jeſu, eines einzelnen, verehren, ſoll nicht von dieſem einzelnen ſein, ja, nicht einmal von einem einzelnen Volke; das Chriſtentum ſoll ſynkretiſtiſch aus der großen und vielverſchlungenen Geſchichte vieler Völker erſproßt ſein[1]) Das Judentum ſei nur die Retorte, in welcher die verſchiedenen Gewäſſer ſich geſammelt. Dann könnte natürlich nicht mehr die Frage ſein: Was offenbarte uns Gott? Was lehrte Jeſus? ſondern nur: Was iſt auf den großen Völkerſtraßen in das Geiſtesleben Paläſtinas geſtrömt? Was hat Jeſus von ſeinem Volke und von der Welt empfangen und weitergegeben? Ja, ſo wenig bedeutet in dieſer theologiſchen Evolutionstheorie die Perſon Jeſu, daß unter ihrem Einfluß, wenn auch nicht unter direkter Mitwirkung ihrer Hauptvertreter, wiederum dann und wann in der wiſſenſchaftlichen Welt die wahnſinnige Behauptung ſich hören laſſen kann, die vor 60 Jahren der kritiſche Heroſtratos Bruno Bauer in die Welt geworfen hatte, es ſei nach exakter modern-wiſſenſchaftlicher Methode nicht erweisbar, daß Jeſus von Nazareth gelebt habe.

In kurzen Umriſſen will ich Ihnen im folgenden die Hauptringe der religionsgeſchichtlichen Bewegung ſkizzieren, um die Frage beantworten zu können, ob die katholiſche Dogmatik auch dem neueſten Stande der Dinge gegenüber noch mit gleicher Zuverſicht wie ehedem an ihre hohen Aufgaben herantreten kann, ob der Vorwurf berechtigt iſt, daß die Dogmatik nach Prinzip und Methode ſich außerhalb des Bereiches der Wiſſenſchaft ſtellt, ja, daß die theologiſchen Fakultäten überhaupt nicht mehr im wiſſenſchaftlichen Organismus unſerer Univerſitäten berechtigt ſeien, ſondern Fakultäten für allgemeine Religionswiſſenſchaft Platz machen ſollen. Dieſe Frage, welche in Holland und anderen Ländern die theologiſchen Fakultäten bedroht und zum Teil ſchon wegzufegen begonnen hat, wurde namentlich von Harnack einer eingehenden Erörterung unterzogen, um die Exiſtenzberechtigung der theologiſchen Fakultäten auch noch im gegen-

[1]) Gunkel, Zum religionsgeſchichtlichen Verſtändnis des Neuen Teſtaments S. 85 bis 96.

wärtigen Stadium der Wiſſenſchaftsentwicklung nachzuweiſen.[1]) Ob ihm dies von ſeinem Standpunkte aus gelingen konnte, mag mit Recht bezweifelt werden.

2. Der ſynoptiſche Jeſus und Indien.

Zwei Männer, welche infolge ihrer äſthetiſchen Gaben mehr als die großen Philoſophen an der Schwelle des 19. Jahrhunderts die eigentliche Salonphiloſophie unſerer Zeit ſchufen, Richard Wagner und Schopenhauer, haben der Populariſierung der religionsgeſchichtlichen Bewegung den erſten mächtigen Anſtoß gegeben, mit und nach ihnen Renan, Nietzſche, Tolſtoi. Mit einer merkwürdigen Einheit der Tendenz ſuchten dieſe Männer mit ihrer „wie Opium wirkenden Schreibweiſe" im fernen Oſten die Quelle der chriſtlichen Ziviliſation aufzuſpüren. Sie wollten Buddha an Stelle Jeſu auf den Hochaltar der Menſchheit erheben. Unter der befruchtenden Anregung dieſer Popularphiloſophie ſetzte auch die fachwiſſenſchaftliche Forſchung zunächſt bei jenem geiſtigen Kapitale ein, welches in der chriſtlichen Theologie mehr als tauſend Jahre brach gelegen war, bei jenem Schatze von Heilandsworten, welche in die orientaliſche Bilderrede gekleidet ſind, den Parabeln. Man ſtellte, nicht ohne kräftigen Akkord der alten jüdiſchen Eiferſucht gegen den größten Sohn Paläſtinas, die Hypotheſe auf, die buddhiſtiſche Parabel ſei unmerklich bis Judäa durchgeſickert: die Kunde von Jeſus ſei nur auf uns gekommen durch Vermittlung einer Quelle, in welcher der Evangelienſtoff ſchon auf den Rahmen indiſcher Gleichnistypen geſpannt geweſen ſei. So ſei überhaupt nur ein von indiſchen Mythenguirlanden umranktes Bild Jeſu auf uns gekommen. Was die von der Dogmatik irregeleitete Menſchheit an Sprüchen und Bilderreden Jeſu ſeit Jahrtauſenden verehrt habe, ſei nicht von Jeſus von Nazareth vom Himmel gebracht worden, ſondern das habe der ſinnige Menſchengeiſt im hellen Sonnenſtrahl Indiens ausgebrütet; es ſei eine Frucht des von Oſten nach Weſten ſich fortbewegenden religiöſen Gedankenaustauſches der indiſchen und mittelmeerländiſchen Kulturwelt. Die Dogmen von Himmel und Hölle, Engeln und Teufeln, Gott und Seele ſollten nur erſtarrte Symbole, geprägt in altersgrauer, buddhiſtiſcher Weltanſchauung, ſein[2]).

Dieſer erſte Anſatz des theologiſchen Evolutionismus der religionsgeſchichtlichen Bewegung hatte wenig Glück und kann heute in eigentlich wiſſenſchaftlichen Kreiſen als abgetan gelten[3]). Die üppig in die Halme geſchoſſene Forſchung über die Bilderrede Jeſu hat es erwieſen, daß Jeſu Gleichnisreden der Grundſtock des ſynoptiſchen Chriſtusbildes, ein einheimiſches Produkt des paläſtinenſiſchen Bodens ſind, daß ſie gepflückt ſind an den lieblichen Ufern des Sees Geneſareth und daß ſie ſchlechterdings ſich weigern, einem anderen Mutterboden öſtlich oder, wie man

---

[1]) Harnack, Reden und Aufſätze II, 159ff.

[2]) R. Seydel, Die Buddhalegende und das Leben Jeſu nach den Evangelien; vgl. van den Bergk, Indiſche Einflüſſe auf evangeliſche Erzählungen, mit einem Nachwort von Prof. Kuhn.

[3]) Jülicher, Gleichnisreden Jeſu I, 173ff.

auch wollte, weſtlich zugeteilt zu werden[1]). Ja eine ſcharfſinnige Beobachtung hat längſt bemerkt, daß dieſe ewigen Worte Jeſu ſogar in die Farben der Jahreszeiten gekleidet ſind, in welchen Jeſus durch die galiläiſchen Fluren gewandelt, Er, der mit unvergleichlicher Kindesſeele in den Vögeln und Blumen und Saaten ſeiner paradieſiſchen Heimat den nämlichen Vatergott wirken ſah wie in Seinem Herzen[2]). Die Evangelien malen uns in der Tat in Jeſu Antrittspredigt in der Frühlingsſonnenwende mit ihren brauſenden Stürmen und weichen Lüften die Blumenpracht des Lenzes und die Lebenswonne der Geſchöpfe, im Sabbatſtreit und der Jüngerſendung die reifenden Felder, in den Gleichnisreden die vollendete Ernte. Selbſt Forſcher, welche Jeſu Gottheit nicht anerkennen, haben neueſtens zugeſtanden, daß gerade Jeſu Bilderſprache eines der ſicherſten pſychologiſchen Wahrzeichen für die Echtheit der evangeliſchen Überlieferung von Jeſus im ganzen iſt[3]), daß dieſe Bilderſprache den geübten Kenner nicht hinweiſt auf das Walten von Mythus und Volksphantaſie, ſondern daß die evangeliſchen Bilder das unmittelbare, lebensfriſche Aufflammen einer Perſönlichkeit iſt, wie, um mit dem Rationalismus zu ſprechen, vor und nach Jeſus auf dem Völkerſchauplatze keine erſtanden iſt, noch je erſtehen wird, oder, um es mit den Worten unſeres Glaubens zu ſagen, wie ſie nur durch Vereinigung der göttlichen mit der menſchlichen Natur zuſtande kommen konnte. Die von engliſchen Religionsphiloſophen wie Max Müller unternommenen Verſuche, ſelbſt für ſo einzigartige, himmliſche Geiſtesſchöpfungen Jeſu wie für die Parabel vom verlorenen Sohn indiſche Urzellen aufzuzeigen, konnten nur den Nachweis bringen, daß von dem, was den Juwel der Heilandsworte ausmacht, von den himmliſchen Gedanken, aber auch von den pſychologiſchen Reichtümern und Reizen in den vorgeblichen indiſchen Keimzellen keine leiſe Ahnung vorhanden iſt. Zudem hatte dieſe erſte Phaſe des theologiſchen Evolutionismus es gar nicht verſucht, wiſſenſchaftlich die Möglichkeit und den Weg jenes vorgeblichen Gedankenaustauſches zwiſchen ſo entfernten Volksſchauplätzen aufzuzeigen, und daß wiſſenſchaftliche Hochſtaplerei mit einem angeblich in Tibet gefundenen Evangelium „eine Lücke im Leben Jeſu“ erweiſen wollte[4]), nämlich einen vorgeblichen Jugendaufenthalt Jeſu in einem indiſchen Kloſter, erhöhte das populäre Vertrauen in die ganze Bewegung nicht. So nachdrücklich man alſo auch hinweiſen mag auf den blendend blauen Himmel, der über den einſt ſo glücklichen Ländern des Orients prangte, auf das reine Gold der Sterne, das über ihren Nächten ſchimmerte und das ſchon den drei Magiern zum himmliſchen Wegweiſer wurde, auf die Haine von Roſen und Lilien, Oliven und Palmen, in denen der Menſch wandelte, auf den klaren, grünen Kriſtall ſeiner Land- und Bergſeen, in denen ſein Bild ſich ſpiegelte; ſo ſehr man plauſibel zu machen ſucht, wie das alles zuſammengewirkt habe, um jeden geweckten orientaliſchen Geiſt mit einem uns bezaubernden Schmelz der farbigſten, lieblichſten und entzückendſten

[1]) Weinel, Die Gleichniſſe Jeſu S. 74 (gegen Kalthoff).
[2]) Keim, Leben Jeſu II, 437f.
[3]) Weinel, Bilderſprache S. 9.
[4]) Nikolaus Notowitſch.

Bilder zu erfüllen, ſo kann das unmöglich hinreichen, auch nur die Tatſache zu erklären, daß gerade die Worte Jeſu in dem ungeheuren Urwalde der orientaliſchen Bilderſprache nicht untergegangen ſind; daß ſchon die erſten Chriſten unter der Erde dieſe Bildworte, wie jenes vom guten Hirten, mit unbeſchreiblicher Innigkeit der Empfindung auf ihre Grabdenkmäler eingruben und in ihre Gläſer ſchliffen; daß gerade dieſe Bilder, wie jenes vom barmherzigen Samariter, weltbewegende Mächte im Leben und Lieben der Menſchheit geworden ſind. Hiermit leidet ſelbſt der Kröſus der orientaliſchen Poeſie, Salomon, keinen Vergleich, er, deſſen 3000 Sinnſprüche, in die Reichsannalen eingetragen, von Volk zu Volk ihren Weg ſich bahnten; denn Jeſus ſelbſt rief aus: Die Königin des Oſtens kam von den Grenzen der Erde, die Weisheit Salomons zu hören; aber ſiehe, mehr als Salomon iſt hier.

3. Ableitung der johanneiſchen Theologie. Apokalypſe.

Dem erſten Stoß der religionsgeſchichtlichen Bewegung war es alſo nicht gelungen, in Indien jene geiſtige Münzſtätte zu entdecken, in welcher das ganze Edelmetall der welterneuernden Ideen Jeſu in die der Menſchheit unvergeßlichen Bilder ausgeprägt worden ſein ſoll; deshalb wurde in den letzten Jahren auf ganz anderen Wegen das religionsgeſchichtliche Programm ganz energiſch in Angriff genommen, die gewaltigſte, geiſtige Erſcheinung der Weltgeſchichte, die Lehre Jeſu Chriſti, evolutioniſtiſch zu erklären. Das Evangelium Jeſu ſoll wie jedes andere Geiſtesprodukt ein Gewächs dieſer Welt ſein, hervorgegangen aus den vorgeblich ungeheuren geiſtigen Reichtümern, Problemen und Kulturentwicklungen der damaligen Zeit, und der Rabbi Jeſu hätte nur mit glücklicher Hand das Steinchen zum Rollen gebracht, das naturnotwendig zu der die Völkerſchranken niederreißenden Lawine werden mußte. Im proteſtantiſchen Lager hat ſich eine feſtgeſchloſſene Gruppe von Theologen gebildet, welche ſich die Aufgabe ſetzen, die ganze Stufenleiter der Religion zu erforſchen, von der das Chriſtentum nur eine Speiche ſein ſoll, und unter allen dogmatiſchen Formeln die Tiefen aufzugraben, aus welchen die eigentlichen, ewigen Brunnen des Geiſteslebens entſpringen. Sogar Neſtoren der freiſinnigen Theologie wie Heinrich Holtzmann müſſen den leiſen Vorwurf hören, daß ſie in ihrer Lebensarbeit die Geneſis der bibliſchen Ideen nicht mit feſtem, hiſtoriſchem Blick ins Auge gefaßt hätten.

Es wird aber jetzt der Fehler eingeſehen, welcher in dem Verſuche lag, religiöſe Entwicklungen von Indien und Perſien nach Judäa kommen zu laſſen mit leichtfertiger Überſpringung des dazwiſchen liegenden, gewaltigen babyloniſchen Kultur- und Völkerbereiches. Babylonien und Ägypten will man nun als den Zentralquell des von hier aus nach Oſten und Weſten die Welt überſtrömenden Gedankenmeeres zeigen, von welchem das Chriſtentum nur eine Welle ſein ſoll. Oder eigentlich iſt hier eine Einſchränkung zu machen. Das ſynoptiſche Jeſusbild will man zunächſt noch ausnehmen, weil der Verſuch, Jeſu Bilderſprache aus Indien herzuleiten, kein greifbares wiſſenſchaftliches Reſultat erzielt hatte. Aber das Chriſtentum des Paulus und Johannes, alſo die beiden Grundſäulen des Chriſtentums als Weltreligion, ſollen aus dem Völkerchaos konſtruiert werden. Eine breite, unüberwindliche Kluft wird innerhalb

des Neuen Teſtamentes zwiſchen Jeſus und Paulus aufgetan, ſo weit wie Harnack ſie zwiſchen dem Neuen Teſtamente und der katholiſchen Großkirche befeſtigen wollte. Wie die Geologie in der Erdrinde die gewaltigen Schichten entdeckte, ſo will man in der kompakten Maſſe des Neuen Teſtamentes monumentale Entwicklungen aufzeigen. Es galt hundert Jahre als Axiom in der kritiſchen Theologie, daß die johanneiſche Gedankenwelt, dieſe prächtige Krone und Schlußblume des Neuen Teſtaments, Lehensgut griechiſchen Geiſtes ſei, daß der das ganze, gewaltige Werk des vierten Evangeliums durchſtrahlende Logosbegriff ein in Philos Schule geſchliffener Kriſtall ſei, und Harnack zieht das Fazit dieſer hundertjährigen wiſſenſchaftlichen Arbeit dahin, daß trotz der 35 Gegenbeweiſe Holtzmanns der johanneiſche und der philoniſche Logos nichts als den Namen miteinander gemein haben; ja wenn Kreyenbühl ſogar behauptet, daß Philo gerade durch Johannes bekämpft werde[1]), ſo iſt das viel plauſibler als der geiſtreiche Verſuch von Grill, das Quellengebiet der johanneiſchen Begriffe bis nach Indien zu erweitern[2]). Die Religionsgeſchichte ſucht programmatiſch die Löſung derartiger Schwierigkeiten in folgender Richtung: Außer dem jüdiſchen und griechiſchen Gedankenſtrom ſoll noch ein dritter ins Chriſtentum eingemündet ſein, der orientaliſche Mythus. Alles, was im Chriſtentum des Paulus und Johannes nicht auf die Prämiſſen des Judentums und der helleniſtiſchen Philoſophie ſich reduzieren läßt, ſoll aus dieſem Strome fließen: die Gedanken von jungfräulicher Geburt, metaphyſiſcher Gottesſohnſchaft, Verſöhnungstod, myſtiſcher Ehe zwiſchen Chriſtus und der Kirche, Erſchaffung der Welt durch Chriſtus, Auferſtehung, d. h. alſo die chriſtlichen Zentraldogmen, ſeien aus dem Alten Teſtamente nicht ableitbar. Sie ſeien folglich religiöſe Motive, welche aus dem Heidentum in das ſpätere Judentum eingedrungen und hier zur Verklärung gediehen ſeien. Infolge dieſes Synkretismus habe das Volksgemüt ſchon vor Jeſus das, was heute die Dogmatik von Chriſtus ausſagt, in mehr oder minder reifen Formen in ſich gehegt, und die erſten chriſtlichen Generationen hätten nur die heidniſch-mythiſchen Ideale ihres Herzens auf Jeſus übertragen. Die Strahlenkrone alſo, womit heute Jeſu Bild umgeben iſt, wäre urſprünglich heidniſche Arbeit.

Selbſtverſtändlich liegt es außerhalb des Rahmens dieſer kurzen Darlegung, den neuen Hypotheſen in die Details ihrer Entwicklungen zu folgen. Den Eindruck habe ich bei der Lektüre der religionsgeſchichtlichen neuteſtamentlichen Literatur immer, daß im Grunde genommen das meiſte von dem, was heute vorgetragen wird, in nuce ſchon Strauß geſagt hat, nur haben wir es von Strauß in äſthetiſch vollendeten Formen und in ſchärferer pſychologiſcher Analyſe gehört. Veredelt hat die Religionswiſſenſchaft den Begriff des Mythus ſeit Strauß nicht viel, und ob die in kühnem Vertrauen auf den Glücksſtern der altteſtamentlichen Babel-Bibel-Bewegung unternommene Forſchung für das Neue Teſtament weſentlich reichere Materialien zutage gefördert hat, als ſie Strauß aus Wetſtein u. a. älteren, religionsgeſchichtlichen Fundorten vorlagen, mag füglich

[1]) Kreyenbühl, Evangelium der Wahrheit I, 388.

[2]) Grill, Unterſuchungen über die Entſtehung des 4. Evangeliums 347 ff.

dahingeſtellt bleiben. Nur auf einem ganz kleinen, peripheriſchen Gebiet hat die Religionsgeſchichte bisher eingehender verſucht, ihre Ideen mit Quellenbelegen zu verifizieren, nämlich bei der Apokalypſe, und zwar hier mit dem ſchüchternen Zugeſtändnis, daß es ſich um Elemente des apokalyptiſchen Stoffes handelt, die dem Apokalyptiker an der Peripherie ſeiner Religion liegen und ſein lebendiges Intereſſe kaum innerlich berühren[1]). Es ſind doch gewaltige Gedankenſprünge, mit denen der Religionshiſtoriker den Weg zurücklegt von den ſieben Geiſtern des 4. Kapitels hinweg über den ſiebenarmigen Leuchter Ex. 25, den Zacharias 4 großartig übermythiſch erklärt als die Augen Gottes, welche die Welt durchſtreifen, zu ſieben heidniſchen Hauptgöttern, deren letzter realer Kern die ſieben Planeten ſind. Man muß, um derartige Vorſtellungsgruppen harmoniſch zu gliedern, als allgemeinen Grundſatz, nach welchem entſchieden wird, poſtulieren, daß die jüdiſche Engellehre herabgedrückter Polytheismus iſt, d. h. man ſetzt voraus, was bewieſen werden ſoll. Denn daß dem Apokalyptiker die ſieben Geiſter höchſte göttliche Weſen ſind und ſelbſt über Chriſtus ſtehen, läßt ſich aus 1, 4 nur dann erſchließen, wenn man den ganzen Inhalt des Buches erdrückt. Die 24 Presbyter muß man widerrechtlich zuerſt zu Engeln erhöhen, um ſie dann zu Mumien heidniſcher Götter degradieren zu können und dann alsbald bei dem 24armigen Sternbild des Tierkreiſes anzulangen. Allein wenn dieſe 24 Presbyter 5, 8 erſcheinen als die Träger der weit über alle Mythologie hinausgreifenden Idee eines weltumſpannenden, geiſtigen, königlichen Prieſtertums, ſo ſind dadurch die Verbindungsſtränge zwiſchen dieſem Bilde und der platten phyſikaliſchen Wahrheit des Urheidentums völlig abgeſchnitten. Denn das Hauptproblem bleibt, woher die religiöſen Ideen ſtammen, nicht aber, wo die äußeren Vorſtellungsformen Analogien haben. Die vier Thronweſen der Apokalypſe über Ezechiels Kerubengeſicht und über das Seraphenbild des Iſaias weg auf eine ältere, mythologiſche Tradition zurückzuführen und ſie zu Dämonen zu machen, die zuletzt in die vier Quartaltierkreisbilder ſich auflöſen, iſt noch ſchwieriger; denn die Apokalypſe handelt an jener Stelle nicht von der trivialen Tatſache der Himmelsbewegung, wie ſie die Antike ſich dachte, ſondern von der nicht nur aller Mythologie, ſondern auch der höchſten Höhe helleniſtiſcher Spekulation in Plato unerſchwinglichen Idee der Schöpfung durch Gottes Willen allein; an Stelle des Sphärengeſanges ſingen die vier ruheloſen Weſen ihr dreimalig Heilig dem Lebendigen in alle Ewigkeit (4, 8—11). Soll uns alſo eine religionsgeſchichtliche Entwicklung aufgezeigt werden, dann muß man uns in der heidniſchen Mythologie die Parallelen zu dieſem Gottesbegriff nachweiſen. Denn niemals bedingt die Schale allein den Kern. Ähnlich ſteht es mit der edelſteingeſchmückten Himmelsſtadt. Gunkel ſagt: „Auf die Frage, wie man zu dem Glauben, daß im Himmel ein beſſeres Jeruſalem exiſtiere, gekommen ſein könne, gibt es nur die Antwort: Weil die Heiden ſchon behaupteten, daß im Himmel eine Götterſtadt ſei. Dieſe Vorſtellung von der Himmelsſtadt aber iſt nichts anderes als eine mythologiſche Auffaſſung des Himmels

[1]) Gunkel 38.

ſelbſt.“ Dieſe Auffaſſung wird der Apokalyſe nicht gerecht. Als die Quellen ſeiner Konzeption bezeichnet der Apokalyptiker doch ziemlich deutlich 22, 9 die Propheten, und mit dem Hinweis darauf, daß dieſer Vorſtellungskomplex ſchon frühzeitig in Iſrael eingeſtrömt ſei, wird die Gunkelſche Grundhypotheſe von dem Urſprunge der Apokalypſe aus dem mythologiſch gefärbten Spätjudentum erſchüttert. Die altteſtamentlichen Motive reichen für die apokalyptiſche Konzeption der Himmelsſtadt völlig hin; die goldene Straße bedarf zu ihrer Erklärung in dem einmal begonnenen Bilde durchaus nicht der Reminiszenz an den Königsweg von Ninive oder die Prozeſſionsſtraße von Babel; noch viel weniger hat das Bild 22, 1 von dem Strome des Lebenswaſſers, der von Gottes Throne ausgeht, mit der Milchſtraße zu tun, — jeder Reſt mythologiſcher Auffaſſung wird völlig aufgeſogen durch die Energie, mit der die geiſtige Auffaſſung zum Durchbruch kommt, daß die Stadt Sonne und Mond nicht bedarf, ſondern Gott ihr Glanz und das Lamm ihre Leuchte iſt in alle Ewigkeit. — Die pièce de résistance der religionsgeſchichtlichen Deutung ſoll ferner in den Drachentraditionen des 12. Kapitels liegen. Gewiß hat Gunkel recht, wenn er ſagt, Geſchichten, in welchen Drachen vorkommen, ſeien unfehlbar Mythen. Allein der Apokalyptiker erzählt hier keine Geſchichte, ſondern gibt eine Prophetie; das Weib, in die Sonne gehüllt, auf dem Monde ſtehend, mit dem Sternenſchleier, und der feuerrote Drache, der mit ſeinem Schweif ein Drittel der Sterne zur Erde wirft, mögen Analogien im Mythus haben, ſind aber bei Johannes keine mythiſchen Figuren, ſondern treten markant als geiſtige Mächte hervor. Weder die babyloniſche, noch die ägyptiſche Deutung reicht an den geiſtigen Gehalt des Bildes nur von ferne heran. Namentlich aber iſt es verkehrt, Parallelen aus mythiſchen Geburtsgeſchichten hier aufzuführen. Es handelt ſich hier nicht um die Geburt des Meſſias, ſondern um die große Endentſcheidung in dem Kampfe zwiſchen Gut und Bös, um die Wiederkunft Chriſti. Unzureichend ſind Wellhauſens zeitgeſchichtliche Deutungen, willkürlich und phantaſtiſch die Auslegungen auf Einzelheiten der Kirchen- und Völkergeſchichte. Dem Apokalyptiker erwächſt ſeine himmliſche Offenbarung auf Grund ſeines durch das Neue Teſtament erhellten Verſtändniſſes der alten Prophetie und auf Grund ſeiner prophetiſchen Deutung der Zeitlage. Die chriſtliche Eschatologie iſt nicht Wahrſagerei über Stunden und Ereigniſſe; ſie faßt alles geſchichtliche Werden von dem Standpunkte der Ewigkeit auf und kombiniert unter dieſer echt prophetiſchen Perſpektive ſorglos eine einzelne Phaſe des heraufziehenden Gerichtes, den Fall der heiligen Stadt, mit dem großen Weltſchlußdrama. Sie will nicht dem Wiſſen, ſondern dem Heilsſtande der Gotteskinder dienen. Die ſittliche Erhabenheit und der univerſaliſtiſche Charakter dieſer Eschatologie allein ſollten dieſelbe vor dem Vorwurfe Gunkels ſchützen, daß der Aberglaube einer untergehenden Welt ſich in ihr geſammelt habe und daß die furchtbaren Schrecken, welche dieſen Chriſten und Juden das Blut in den Adern erſtarren machten, ſchon heidniſche Herzen geängſtigt hätten.

An dieſen wenigen Beiſpielen, die natürlich hier nur geſtreift werden können, zeigt ſich ſchon deutlich genug das verfehlte und im wahren

philoſophiſchen Sinne dogmatiſche Verfahren des theologiſchen Evolutionismus: die äußeren Bilder und Vorſtellungsformen werden gewürdigt, der geiſtige Gehalt des großartigen Dramas der Apokalypſe mit den heiligen, den Jahrtauſenden der Geſchichte des Gottesreiches vorauseilenden, weil überhaupt nicht geſchichtlichen, ſondern ewig ſittlichen Perſpektiven nicht. Dieſer Vorwurf wird nicht abgeſchwächt durch das gelegentliche Zugeſtändnis inhaltlicher Erhabenheit des Urchriſtentums über verwandte heidniſche Religionen[1]), durch das Zugeſtändnis, daß der Mythus im Neuen Teſtament aus der Religion in die religiöſe Phantaſie, aus dem Kern in die Schale verdrängt ſei. Denn das tatſächliche Programm der religionsgeſchichtlichen Forſchung geht viel tiefer, bis auf den Kern der Religion. Wenn Wernle behauptet, was Paulus von Jeſus ausſagt, das ſei ein Mythus, zu dem Jeſus nur den Namen hergebe[2]), ſo iſt damit doch der Kern des Chriſtentums berührt. Und wenn Gunkel ſagt, daß das Chriſtusbild des Neuen Teſtamentes nicht einmal primär, geſchweige denn ganz auf dem Eindruck der hiſtoriſchen Perſon Jeſu ruht, und für den „Glauben, der die Welt erfüllt, der die Gemüter von nunmehr zwei Jahrtauſenden beherrſcht", die religionsgeſchichtlichen, d. h. mythologiſche Fundamente ſucht, ſo iſt damit ſchon geſagt, daß die Methode auch vor dem primitiven ſynoptiſchen Chriſtusbild nicht Halt machen kann, ſondern ſchlechthin alles Chriſtliche aus ihren Prämiſſen zu erklären verſuchen muß. Dann kann von einer inhaltlichen Erhabenheit des Chriſtentums über die Mythologien nur mehr in dem Sinne die Rede ſein, als eine ſpätere Entwicklungsſtufe einer unmittelbar vorausgehenden, deren Reſultat ſie iſt, überlegen iſt. Dann iſt es nur mehr Phraſe, wenn es heißt, daß auch von dieſem Standpunkte aus die neuteſtamentliche Chriſtologie ein gewaltiger Hymnus ſei, den die Geſchichte auf Jeſus ſinge, und wir könnten uns freuen, daß Jeſus einen ſo gewaltigen Eindruck auf ſeine Zeitgenoſſen gemacht habe, daß die uralten Geſchichten auf ihn übertragen worden ſeien.

Haben wir ſchon bei der Apokalypſe geſehen, daß die religionsgeſchichtliche Forſchung äußere Analogien der apokalyptiſchen Bilder mit heidniſchen Mythenreſten betont, die himmelhoch überragende Bedeutung der hinter den Bildern liegenden Ideengruppen aber nicht in die Rechnung ſetzt, ſo muß das um ſo mehr bei der evangeliſch johanneiſchen Gedankenwelt hervorgehoben werden. Auf dieſem gewaltigen Gebiete iſt die religionsgeſchichtliche Forſchung bisher über allgemeine programmatiſche Andeutungen nicht hinausgekommen. Als dereinſt der junge Strauß in ſeinem Leben Jeſu 1835 die Evangelien in Mythen auflöſte, da quälte ihn „der ungenähte Rock des Herrn", das vierte Evangelium. Hier hat kein Mythus gearbeitet, das ſtand ihm von vornherein ſo feſt, daß er in der 3. Auflage ſogar zur Anerkennung der Echtheit dieſes Evangeliums ſich verſtieg, freilich nur, um in der vierten „dieſe Scharte wieder aus ſeinem blanken Schwert zu wetzen". Soviel läßt ſich mit Sicherheit ſagen: die gewaltigen Gedankenketten und Redeſtöcke des vierten Evangeliums mögen

[1]) Gunkel 94.
[2]) Wernle, Anfänge unſerer Religion 329.

noch ſo viele Jahrhunderte der Forſchung ein ungelöſtes Problem bleiben — mit Mythen wird man hier niemals auch nur das geringſte erklären können. Mag man die entlegenſten Spekulationen mit Grill zur Erklärung der großen Kardinalbegriffe, in deren Angeln die ganze Kompoſition ſich bewegt, herbeiziehen: auf den Gedanken kann eine ernſte Spezialforſchung niemals kommen, das leuchtende Himmelsbild des johanneiſchen Gottes der Liebe ſei aus einem mythologiſch gefärbten Spätjudentum entlehnt, dieſe Religion des Geiſtes, deren Proklamierung am Jakobsbrunnen Renan den entſcheidendſten Augenblick der Weltgeſchichte nennt, habe etwas gemein mit mythologiſcher Art, ſei es auf indiſchem oder perſiſchem, babyloniſchem, ägyptiſchem oder griechiſchem Boden. Dieſer johanneiſche Chriſtus kann nicht nach der Maxime H. Holtzmanns das Reſultat einer rhetoriſchen Manipulation ſein, vermöge deren letztes Ziel und Urſache verwechſelt und das Ideal als präexiſtent erklärt wird; noch weniger präexiſtiert dieſer johanneiſche Chriſtus im Sinne Gunkels in einem der mythologiſchen Aeonen, weil er gerade die lichtvollſte Überwindung des Dualismus und damit die philoſophiſch zwingendſte Widerlegung der auch von Plato nicht völlig überwundenen mythologiſchen Denkart iſt. Die johanneiſche Theologie wird von der religionsgeſchichtlichen Mythenhypotheſe und im weſentlichen auch von einer philoſophiegeſchichtlichen Erklärung wie bisher brach liegen gelaſſen werden. Denn daß alle evolutioniſtiſche Zeichendeutung an dem johanneiſchen Geiſtesdom bisher gar wenig enträtſelt hat, wird kein Fachmann beſtreiten.

4. Religionsgeſchichtliche Ableitung des pauliniſchen Chriſtusbildes und der pauliniſchen Sakramentenlehre.

Wir kommen zum Chriſtusbild des Paulus, zu jener Geiſtesſchöpfung, aus der nach der Anſchauung der Kritik, der beſonders Lagarde den bekannten herben Ausdruck lieh, das evangeliſche Jeſusbild wie verſchwunden ſein ſoll[1]). Alle Hauptſätze der pauliniſchen Chriſtologie ſollen nach dem religionsgeſchichtlichen Programm in fremden Religionen geläufig ſein. Die pauliniſche Art der Beurteilung des Handelns und Leidens Chriſti ſoll dort viele Parallelen haben. Das Geheimnis der pauliniſchen Chriſtologie ſoll wie das des ganzen Neuen Teſtamentes darin beſtehen, daß das auf Jeſus übertragen wurde, was ſchon vorher von Chriſtus geglaubt wurde. Das Wunderbild des himmliſchen Chriſtus, das einen Saulus überwältigte, ſei von der Ferne gekommen und habe die Menſchen im Judentum ſo gefangen genommen, daß ſie davon nicht wieder loskommen konnten. Von dieſem Glauben des Judentums, aus dem Paulus geſchöpft haben ſoll, iſt nach dem Geſtändnis Gunkels uns ſo viel wie nichts bezeugt; aber wir müßten ihn poſtulieren. Dieſe religionsgeſchichtliche Anſchauung kann natürlich nur Theſe für Theſe ausgefochten werden. Es würde hier zu zeigen ſein, wo für pauliniſche Zentralgedanken von

[1]) Gegen Lagardes leidenſchaftlichen Proteſt, daß hiſtoriſch gebildete Männer irgendwelches Gewicht auf Paulus legen, wenn es gelte, über Jeſus und ſein Evangelium Klarheit zu gewinnen, weil keine Wiſſenſchaft von Paulus aus eine Brücke rückwärts zum Meiſter habe, ſind Harnack und Wellhauſen aufgetreten. Trotzdem iſt Lagardes Wort ein Hauptpunkt des religionsgeſchichtlichen Programms.

ſo ſchlechthin originalem Charakter, wie es die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben iſt, mythiſche Parallelen ſich finden. Die Ausrede von dem verſchütteten Spätjudentum wird nichts beweiſen, weil die Spuren jener Ideen in der reinen Mythologie noch vorhanden ſein müßten. Von einer Umbildung und Amalgamierung des aus der Fremde überkommenen Bildes des Gotterlöſers kann bei Paulus doch keine Rede ſein, ſondern nur von einer bis ins innerſte Weſen neuen Religion. Hätte aber Paulus nichts getan, als daß er den Mantel einer fertigen Chriſtologie über die arme Geſtalt Jeſu von Nazareth geworfen, woher ſchöpfte er dann die welterobernde Energie, mit der er „ſein Evangelium" behauptete? Wenn das uns angeblich jetzt verſchüttete, mythologiſch gefärbte Judentum bereits mit jener Chriſtologie geſchwängert war, wozu bedurfte es dann des furchtbaren Kampfes des Paulus gegen das ſeine Ideenwelt tödlich bedrohende Judentum? Wenn nicht die Chriſtologie des Paulus Reſultat ſeines inneren Erlebens iſt, wie erklärt es ſich, daß gerade er, der Jeſum nicht geſehen, ſondern ſeine Anhänger verfolgt hatte, jene Zueignung der höchſten chriſtologiſchen Prädikate an den Nazarener vollzog, auf welcher die ganze chriſtliche Geiſtesentwicklung der Jahrtauſende ruht, ja daß er, was er mit offenen Augen von anderen entlehnt und dem Nazarener geliehen hatte, mit einem beiſpielloſen Enthuſiasmus verehrte und mit ſeinem Blute beſiegelte? Man ſpricht von dem ungemein fein ausgebildeten und höchſt komplizierten religiöſen Sprachgebrauch bei Paulus, der weit über das Alte Teſtament und das Evangelium hinausweiſe; derſelbe ſei nur der Reflex von größeren Dingen, die in der Tiefe geſchehen ſeien. Als ob nicht gerade der Sprachgebrauch des Paulus die individuellſte Schöpfung der Geſchichte wäre, und ſeine großen Briefe jene geiſtigen Zyklopenmauern, aus denen auch nur einen Stein auszubrechen der extremſten Kritik nicht gelungen iſt! Freilich — und dies gilt für Paulus wie für Johannes — iſt mit den chriſtlichen Ideen nicht auch die chriſtliche Sprache vom Himmel gefallen. Ja die himmliſchen Ideen, an deren Urſprung aus übernatürlicher Offenbarung wir feſthalten, mußten in das mangelhafte Weltbild, wie es bis dahin der Menſchengeiſt errungen hatte, eingezeichnet werden. Der neue Wein des Evangeliums mußte in dieſem Sinne tatſächlich in alte Schläuche gegoſſen werden. Die Gedanken der Offenbarung mußten zunächſt die damalige Sprache der Welt ſich dienſtbar machen, ſo ſehr auch das neue Geiſtesprinzip ſofort ſich als ſprachſchöpferiſch betätigte. Wenn deshalb der gewaltig ringende Geiſt eines Paulus in die Tiefen des helleniſtiſchen und rabbiniſchen Wiſſens griff; wenn das abgrundtiefe Gemüt des Johannes den unerſchöpflichen Bilderſchatz des Alten Teſtamentes und vielleicht darüber hinaus ſelbſt einzelne Blüten mythiſcher Bilderſprache benutzte, um ſein unvergleichlich inniges Lieben und Hoffen einzukleiden und der Welt die Himmelsgeſtalt Jeſu ſo zu zeichnen, wie dieſes engelgleiche Gemüt ihn ergriffen hatte — das herrlichſte aller Bilder vom Gotteslamme hat keine Analogie auf dem internationalen Mythengebiete —, ſo kann man unmöglich deshalb ſagen, die neuteſtamentliche Chriſtologie ſenke ihre feinſten, geiſtigen Wurzelfäden in den trüben Boden der heidniſchen Mythen zurück[1]). Nicht mit

[1]) Gunkel 89 ff.

Unrecht nannte deshalb Harnack die bisherige religionsgeſchichtliche Forſchung auf dieſem Gebiete Arabeskenarbeit, und Wellhauſen, der im Alten Teſtamente eine ſo tiefgrabende Quellenſcheidung inauguriert hat, betont, daß dieſe Arbeit nur auf der Peripherie der wahren Geſchichte ſich bewege und im Grunde genommen nur Antiquitätenhandel ſei.

An einem einzigen Beiſpiel mögen Methode und Erlebniſſe der religionsgeſchichtlichen Forſchung näher beleuchtet werden. Das Gebiet der Sakramentenlehre nennt Bouſſet rocher de bronce religionsgeſchichtlicher Forſchung. Sein Mitredakteur in der theologiſchen Rundſchau, W. Heitmüller, ſtellte ſich die Doppelfrage, welches die neuteſtamentlichen Vorſtellungen von der Wirkung der Sakramente ſind, und in welchen religionsgeſchichtlichen Zuſammenhang ſie hineingehören[1]). Heitmüller gelangt zunächſt zu dem frappierenden Reſultat, daß der katholiſche Sakramentsbegriff der bibliſche iſt, daß dagegen der altlutheriſche eine Summe falſcher Moderniſierungen darſtellt. Jeſus habe aber Sakramente weder gekannt noch eingeſetzt; die letzteren ſeien vielmehr ein religionsgeſchichtliches Problem, zwiſchen Chriſtus und Paulus entſtanden. Sakramentale Anſchauungen mit ihrer realiſtiſchen, naturhaften Auffaſſung religiöſer Vorgänge hätten ihre eigentliche Heimat auf den unteren und unterſten Stufen des religiöſen Lebens, auf denen dieſes ſich noch in natürlicher Gebundenheit befinde. In der Zeit der großen Religionswende, des Aufkommens des Chriſtentums, brechen dieſe Anſchauungen bei dem Zerfall des höheren, national bedingten religiöſen Lebens aus der Tiefe wieder hervor, in den antiken Myſterienreligionen wuchern ſie üppig wieder auf, und nun bezahle das Chriſtentum der Welt ſeinen Tribut, indem es dieſe Ideen in ſich aufnehme. Alſo nicht originale Schöpfungen des Chriſtentums ſeien die Sakramente, ſondern innig verflochten mit der außerchriſtlichen Gedankenwelt. Der pauliniſche Sakramentsbegriff ſtimme nicht mit der großen pauliniſchen Maxime von der Innerlichkeit aller Religion; allein Paulus habe die Sakramente als heilige Handlungen auf den Höhepunkten des religiöſen Lebens der Gemeinde bereits vorgefunden, ja er hätte ſie ſonſt, vom geſchichtsphiloſophiſchen Standpunkte aus betrachtet, erfinden müſſen, wenn er eine Welt erobern wollte, die noch des Reizes und Zaubers der Myſterien bedurfte. Gleichſam als Unterbau dieſer weittragenden Hypotheſe hatte Heitmüller in ſeinem größeren Werke Gebrauch und Schätzung des Namens Jeſu bei Paulus als eine chriſtianiſierende, ſublimierte Abwandlung des uralten, internationalen Namenglaubens zu erweiſen geſucht, wonach heiligen Namen nicht nur Wunderkräfte im allgemeinen, ſondern auch die Kraft der Reinigung und Weihung ſelbſt zukomme und innewohne.

Zur Kritik dieſer Hypotheſe müßte man eigentlich eine Entwicklung des ganzen katholiſchen Sakramentsbegriffs geben. So viel kann uns ja katholiſcherſeits willkommen ſein, daß das Neue Teſtament den katholiſchen Sakramentsbegriff hat; ein katholiſcher Dogmatiker könnte den Beweis hiefür nicht bündiger führen als Heitmüller es tut. Allein die daran ſich ſchließende zweite Theſis iſt grundfalſch. Weder Paulus weiſt

[1]) Heitmüller, Im Namen Jeſu; beſonders aber behandelt er das Thema in der Schrift: Taufe und Abendmahl bei Paulus, welche im Texte angezogen wird.

einen animiſtiſchen und naturhaft ſakralen Zug der religiöſen Anſchauung auf, noch der chriſtliche Sakramentsbegriff überhaupt. Nur um weniges hat Heitmüller die ſchon von Strauß her bekannten Analogien aus der Völkermythologie vermehrt, welche eine oberflächliche Betrachtung an chriſtliche Taufe und Euchariſtie erinnern. Sowohl Strauß als Heitmüller haben es unterlaſſen, die den chriſtlichen Sakramentsbegriff tragende geiſtige Grundidee auf ihre Verwandtſchaft mit der religiöſen Idee der Antike und des Myſterienweſens zu prüfen. Die tiefe Wahrheit, daß die ganze Schöpfung vom ſeraphiſchen Engelgeiſte bis hinab zur tiefſten Materie ein durch Millionen unſichtbarer geiſtiger Fäden verbundener Organismus iſt; die darauf begründete, religionsphiloſophiſche Theſis des Apoſtels Röm. 8, daß das Seufzen des menſchlichen Leibes und der ganzen Schöpfung mit dem Drang unſeres Innerſten, ja mit dem Drange des Heiligen Geiſtes ſelbſt auf ein neues Herrlichkeitsleben, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde (2. Petr. 3, 13) zielt, iſt das logiſche Fundament der ſakramentalen Idee, d. h. der Einbeziehung der Materie in die Mitteilung des vom fleiſchgewordenen Worte in die geſchaffenen Geiſter eingeleiteten göttlichen Lebensſtromes. Die Art und Weiſe, wie im chriſtlichen Sakramentsbegriff ſchon bei Paulus die Verbindung des göttlichen Lebens mit der Materie gedacht iſt — niemals in der ganzen Geſchichte des Chriſtentums hat ein verſtändiger Theoretiker dieſes Verhältnis animiſtiſch beſtimmt —, iſt geradezu ein geiſtiges Wunder gegenüber der religiöſen Idee der alten Welt, namentlich auf dem Zenith ihrer Entwicklung, dem griechiſchen Denken. Zwar folgte der von Paulus im Römerbrief in furchtbaren Farben geſchilderten Kataſtrophe der Verwechslung des himmliſchen Bildes der Gottheit mit der materiellen Schöpfung in gewaltigen Schritten von Heraklit bis Plato die Wiederentdeckung des Geiſtes durch die Philoſophie, ſei es mit oder ohne Befruchtung durch paläſtinenſiſche Offenbarungsſtrahlen. Allein indem Plato von dem Eindruck der wiederentdeckten Geiſteswelt überwältigt wurde und dem im Schoße aller orientaliſchen Volksreligionen mächtig ausgewirkten Gedanken einer ewigen Materie als perſönlicher Subſtanz des Böſen teilweiſe unterlag, rückte er (und nach ihm Ariſtoteles) den Lichtherd des Geiſtes und damit die Gottheit von Welt und Materie weg in unendliche Ferne und erklärte jede Verbindung beider als ungeheuerliche Gottesſchändung und damit als innerlich unmöglich. Dieſe furchtbare Scheidelinie zwiſchen Geiſt und Körper, Gott und Welt iſt die Norm des helleniſtiſchen Geiſtes in jener Geſtalt geworden, in welcher dieſer, mit den orientaliſchen Volksreligionen und den letzten Kräften des verſinkenden Judentums verbündet, in der Gnoſis der mächtigſte Gegner des jungen ſakramentalen Chriſtentums wurde. In der Gnoſis, welche Harnack die „akute Helleniſierung“ des Chriſtentums nennt, haben wir das, als was die Religionsgeſchichte das echte Chriſtentum erweiſen will, die Retorte aller vorchriſtlichen Geiſtesentwicklungen. Ihre Sakramente einerſeits unbändiger Abſtraktion vom Sinnenleben, andererſeits zügelloſer Sinnlichkeit als des naturgemäßen Überſchlages einer gigantiſch entarteten Askeſe, ſind die treffendſte Folie zu den chriſtlichen Sakramenten. Vergeblich pocht die religionsgeſchichtliche

Forſchung auf das ungeheure Ideenkapital, das noch in dem die Wiege des Chriſtentums umgebenden, vom Euphrat bis zum Rhein ausgedehnten Myſterienweſen ruht, deſſen Denkmäler erſt die neuere Arbeit zu ſammeln begonnen hat[1]). Die Ausſicht, in dem bei den einzelnen Völkergruppen gleichartigen Grundtypus ausgeprägter Unſterblichkeitshoffnungen und prunkvoller, tiefſinniger Geheimkulte die geſchichtliche Erklärung der chriſtlichen Sakramentsidee zu finden und die letztere ſelbſt als eine nur vom großen Mythenbaume der Völker abgebrochene Blüte zu erweiſen, ſtützt ſich nur auf ſehr äußerliche Analogien, in welchen jene Feier eines von einem Gott erzeugten, grauſam ermordeten und zu herrlichem Leben wieder erſtehenden Heldenjünglings zu den chriſtlichen Heilstatſachen und andererſeits die Zeremonien der Myſterien zu den Sakramenten ſtehen. Sind ſchon die rohen Geburtsgeſchichten dieſer Mythen mit den himmliſch zarten ſynoptiſchen Kindheitserzählungen in keinen Vergleich zu bringen[2]), ſo hängt noch mehr die pauliniſche und johanneiſche Chriſtologie mit ihren gewaltigen Gedankenketten, für welche doch vor allem die Anker zu ſuchen ſind, gegenüber der Ideenwelt der Myſteriendenkmäler völlig in der Luft. Bis zu Paulus und Johannes iſt doch ein gar zu gewaltiger Gedankenſprung von den einfachen, phyſikaliſchen Dogmen einer chaldäiſch-ägyptiſchen Theologie, die ſchon nach dem beſonnenen Urteile des Altertums den geiſtigen Kern der Myſterien bildeten und lediglich die banale Vorſtellung eines Zerſtörtwerdens der Weltſeele im Naturprozeß und ihres Wiederauflebens in der Frühlingsvegetation betrafen. Und um die beiden Angelpunkte der platoniſchen Kritik des Myſterienweſens[3]) ins chriſtliche Licht zu rücken, die koſtbaren, chriſtlichen Ideen von ſittlicher Reinheit und geiſtiger Unſterblichkeit kennt das Myſterienweſen nicht. In dieſem Lichte betrachtet, muß man Heitmüllers Parallele der Scheu der Syrer vor geſchwürerzeugendem Sardellengenuſſe und der Indianer vor dem Eſſen des Elentieres mit der Anſchauung der Korintherbriefe über die Wirkungen des Herrenmahles entſchieden zurückweiſen[4]). Das chriſtliche Abendmahl und der rohe, heidniſche Blutgenuß der Mexikaner, Beduinen, Thraker ſollen in ein und dieſelbe religionsgeſchichtliche Kategorie gehören; das kann man nur behaupten, wenn man über äußeren Analogien die treibenden Ideen überhaupt vergißt. Denn die Hauptſache iſt, woher die chriſtlichen Gedanken der übernatürlichen Vereinigung mit der Gottheit ſtammen. Dieſer ganze Vorſtellungskomplex von der Übernatur entrückt den chriſtlichen Abend-

[1]) Cumont, Textes et Monuments rel. aux Mystères de Mithra 1899; Anrich, Das antike Myſterienweſen und ſein Einfluß auf das Chriſtentum; Wobbermin, Religionsgeſchichtliche Studien zur Frage der Beeinfluſſung des Urchriſtentums durch das antike Myſterienweſen; Harnack, Miſſion (S. 16, 210 u. a.).

[2]) Bardenhewers Buch „Mariä Verkündigung" hat die exegetiſchen Hilfshypotheſen der neueren Kritik, welche ſeit Strauß die bibliſche Geburtsgeſchichte Jeſu mythiſch erklärt, wiſſenſchaftlich völlig entkräftet.

[3]) Die Zitate bei Döllinger, Heidentum und Judentum 115. Die prinzipielle und philoſophiſche Würdigung der Myſterien durch Döllinger halte ich noch immer für die ſolideſte. Sie ſollte von der Religionsgeſchichte nicht ſo grundſätzlich ignoriert werden.

[4]) Heitmüller S. 50. Dieterich, Mithrasliturgie geht Heitmüller in der Banaliſierung des chriſtlichen Abendmahlsbegriffs voran.

mahlsbegriff völlig der religionsgeſchichtlichen Kategorie eines animiſtiſchen „Verſpeiſens“ der Gottheit. Heitmüller ſelbſt wagt denn auch nicht, die chriſtlichen Sakramentsbegriffe an einem beſtimmten Punkt in die genetiſche Entwicklung einzureihen. Sein Hinweis auf die mit Myſterienbazillen geſchwängerte Luft der Zeit und den durch den Zerfall vieler Religionen für ein Wiederaufſprießen alter Keime gelockerten und gedüngten Boden beweiſt ſeine Verlegenheit. Sein Gedanke an die Möglichkeit einer Bekanntſchaft des Paulus mit dem heiligen Kultmahl der Mithrasmyſterien in Tarſus noch mehr. Denn ſeine ganze Deutung des Konflikts der animiſtiſchen Sakramentsidee mit der pauliniſchen Religion der Innerlichkeit beruht ja auf der Annahme, daß Paulus die Sakramente nicht geſchaffen, ſondern fertig vorgefunden und höchſtens ſublimiert habe. Bei dem Beſtreben, die chriſtlichen Sakramente als die Wellen eines Stromes zu erweiſen, der ſich aus der Heidengeſchichte ins Chriſtentum gewälzt, wenn auch „die Köpfe dieſer Wellen beleuchtet ſind vom Licht des Evangeliums“, haben wir es mit einer ganz falſchen Moderniſierung zu tun. Die altchriſtlichen Apologeten, welche die „Blüten helleniſcher Religion“ wohl kennen, finden in denſelben ſchlechterdings nichts, was ſie als Apologie des chriſtlichen Kults verwerten könnten; ſie, die überall die „*σπέρματα λόγου*“ für den chriſtlichen Glaubensbeweis ungemein ängſtlich ſammeln, gehen mit Abſcheu über die Myſterien als die Schulen der verderblichſten und unſittlichſten Superſtition hinweg[1]).

Und mit Recht. Der aus den Schriften der Klaſſiker leuchtende Kern der Begeiſterung für das eleuſiniſche Feuer war nicht die Befriedigung des „unausrottbar heiligen Grundtriebes des Menſchenherzens“, der auch die chriſtliche Sakramentsanſtalt geſchaffen, ſondern ein mit allen Reizen griechiſcher Kunſt ausgeſtatteter, beſonders ſexueller Sinnenrauſch. Davon enthält der chriſtliche Sakramentsbrauch nichts. Der metaphyſiſche, im Mythenſtrom durch das ganze Myſterienweſen ſich hinziehende Grundgedanke war nicht wie beim chriſtlichen Sakrament die innigſte, geiſtige, übernatürliche Vereinigung mit dem Göttlichen, ſondern heidniſche Verwechslung des Göttlichen mit der Materie.

Mit Sicherheit läßt ſich vorausſagen, daß die Religionsgeſchichte die mythologiſchen Petrefakten im Epheſier- und Koloſſerbriefe bald in ihre Unterſuchungen einbeziehen wird; die rückläufige Bewegung der Kritik, welche Harnack inauguriert hat, iſt ja dieſen Briefen wieder günſtiger, wenn auch H. Holtzmann u. a. die Brücke, die von ihnen zu Paulus zurückführt, nicht mehr zu paſſieren wagen. Mehr als irgendwo ſpricht in dieſen Briefen Paulus antithetiſch d. h. aus dem Vorſtellungskreiſe mythologiſch-gnoſtiſcher Häreſien heraus. Der titaniſche Verſuch, die chriſtliche Wahrheit mit zauberprunkenden Phantaſiegedichten zu ſchlagen, den in der Tiefe des Geiſtes ſich vollziehenden Lebensprozeß in ſymboliſchen Geſtalten auf das Welttheater zu ſetzen, erzeugte das poetiſch großartige gnoſtiſche Weltgedicht, die religionsgeſchichtlich kompliziertеſte Erſcheinung, die wir kennen, an deren Rätſeln vor allem die Religionsgeſchichte ſich verſuchen ſollte. Der Gnoſtizismus füllte die von ihm er-

[1]) Döllinger 118.

dichtete Phantaſiewelt mit blendenden Lichtgeſtalten der Aeonen und Syzygien, jener himmliſchen Brautpaare, welche Bewegung und Gliederung in die Ruhe der unnahbaren Gottheit bringen ſollten. An Stelle des Sündenfalles, welcher das Gemüt eines Paulus zu ſo furchtbaren Wogen aufgewühlt hatte, ließ der Gnoſtizismus einfacher und gefälliger ein Herabſinken von Himmelstau des Lichts aus dem ewigen Lebensherd der Gottheit in das Chaos der Materie treten. Die ganze Luft iſt mit ſolchen Aeonen angefüllt. So träufelt göttliches Leben durch das Univerſum nieder. Paulus tritt mit der Wucht ſeines Geiſtes dieſem Irrtum entgegen, redet aber die Sprache der Gnoſis: Was ihr in dem unendlichen Weltenraum verteilt, das πλήρωμα, die Fülle des göttlichen Lichtweſens, das iſt nicht in unzählige Geiſterreihen auseinandergeträufelt, das iſt konzentriert in einem Punkte, in Jeſus Chriſtus, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. Er iſt der Zentralpunkt des Geiſterreiches, die Sonne des Lebens. Die Gläubigen ſollten nicht aufblicken zu den Aeonen in der Luft, in den Himmelsräumen, ſondern zur Geiſterſonne Jeſus Chriſtus, vor der alle Kniee ſich beugen von den oberſten Regionen des Sternenhimmels bis herab zur Erde und zu den ſie nach jüdiſch-heidniſcher Vorſtellung umſchwebenden Geiſtesgewalten (Eph. 3, 10) und hinab in die unendlichen Tiefen des Weltalls. Wegweiſend für die religionsgeſchichtliche Forſchung auf dem internationalen Boden der Gnoſis und für die Beſtimmung des Verhältniſſes der letzteren zum Chriſtentum muß aber die Energie bleiben, mit welcher Paulus Kol. 2, 2 der Phalanx von mythologiſchen Irrtümern das erſt in Chriſtus der Welt aufgebrochene Gottesgeheimnis entgegenhält, und mit der gerade dieſe beiden am tiefſten ins rabbiniſch-heidniſche Ideenmeer eintauchenden Briefe das Chriſtentum nach H. Holtzmann darſtellen als das „über alles andere unendlich hinausliegende, von Ewigkeit in Gott verborgene, der Menſchheit erſt auf einem beſtimmten Punkte ihrer Entwicklung geoffenbarte Geheimnis“. Mit Recht bemerkt aber Reiſchle, die bisherige, religionsgeſchichtliche Deutung des heiligen Paulus laſſe vielfach außer acht, daß und wo der Apoſtel antithetiſch ſpricht. So iſt auch das 4. Evangelium, wie der einzige Vers 1, 14 zeigt, die ſchärfſte Antitheſe der Gnoſis, und doch konnte der Philoſoph Kreyenbühl mit Vergeudung immenſen Scharfſinns auf 1600 Druckſeiten den Nachweis verſuchen, dasſelbe ſei ein Raub der Großkirche aus gnoſtiſcher Wiege d. h. von Menander verfaßt.

5. Die grundſätzliche Entwertung des Dogmas durch die Religionsgeſchichte.

Soll alſo wirklich mit dem Programm der Religionsgeſchichte Ernſt gemacht werden, ſoll das Chriſtentum als ein Glied in der Entwicklungskette erwieſen werden, dann darf vor allem das Wichtigſte, die dogmatiſchen, metaphyſiſchen, ſittlichen Ideen, nicht mit halber Anerkennung inhaltlicher Erhabenheit des Chriſtlichen über alles Heidniſche beiſeite geſchoben werden, worin namentlich Pfleiderer Meiſter iſt[1]). Denn

[1]) Pfleiderer, Das Chriſtusbild des urchriſtlichen Glaubens in religionsgeſchichtlicher Beleuchtung 110.

nicht die äußeren Kultformen ſind die Hauptſache und haben die Welt umgeſtaltet, ſondern dieſe Gedanken. Ihre Geneſis iſt aufzuzeigen, wenn das Chriſtentum geſchichtlich erklärt ſein ſoll. Bouſſet charakteriſiert eine der Hauptſeiten des religionsgeſchichtlichen Programms alſo: „Man lernte verſtehen, daß es bei einer lebendigen Auffaſſung nicht nur und vielleicht nicht in erſter Linie (von mir unterſtrichen) auf die Erfaſſung der abgeklärten Vorſtellungs- und Begriffswelt, der bibliſchen Lehrbegriffe, Dogmen und Theologumenen ankomme, daß der breite Strom des religiöſen Lebens der Maſſe in einem anderen Bette fließe, als man ihn bisher geſucht, in dem Bette der Stimmungen und Phantaſien, der oft ſchwer kontrollierbaren Erfahrungen und Erlebniſſe primitivſter Art in Sitte, Brauch und Kultus, Eschatologie; volkstümliche Vorſtellungen von Himmel und Hölle, von der Nähe des Endes und Weltuntergang, Engelglaube und Dämonenfurcht, das alles und vieles andere wurde nun mit Eifer erforſcht und unterſucht.“ Als typiſche Beiſpiele dieſer Methode gelten Gunkels Schrift über den Geiſt und Weinels darauf gebautes Werk über die Wirkungen des Geiſtes und der Geiſter. Gewiß hat es nun auch ein wiſſenſchaftliches Intereſſe, die „Unterſtrömungen im religiöſen Leben, das, was die Maſſe bewegt, das Unformulierte, das nicht bewußt, ſondern unbewußt in Sitte und Kultus Feſtgelegte“ zu erforſchen. Auch iſt zugegeben, daß die Religionsgeſchichte inſtinktiv auf dieſes Gebiet ſich hineingedrängt fühlte, weil, wie Bouſſet ſagt, in den begriffsmäßigen Formulierungen, in der harten, geprägten Formel die einzelne Religion ſich mehr in ihrer Iſoliertheit und Beſonderheit darſtellt, während im Leben, das darunter in der Maſſe unausgeſtalteter, daher auch überall gleichartiger flutet, ſich mehr das Gemeinſame finde. Allein auf das entſchiedenſte muß dagegen Verwahrung eingelegt werden, daß in dieſer Region das Weſen des Chriſtentums liege. Wenn, wie Weinel es tut, die Erlebniſſe gnoſtiſcher und anderer ekſtatiſcher Sekten ruhig in eine Kategorie mit der chriſtlichen Geiſteserfahrung zuſammengeſtellt werden, ſo gibt das allerdings „eine Pathologie der Frömmigkeit, eine Geſchichte der Krankheitserſcheinungen“; allein eine Geſchichte des chriſtlichen Weſens iſt das nicht. Abgeſehen davon, daß hier auf dem Gebiet des Nacherlebens derartig entfernter und heterogener, unformulierter Stimmungen und Erlebniſſe das Freiland nivellierender und moderniſierender Phantaſien liegt, bedeutet dies Verfahren nichts weniger als geradezu ein Umkehren der richtigen Urteilsmaßſtäbe. Nicht die bibliſchen, apoſtoliſchen Lehrbegriffe ſind die Deſtillationen der Gemeindeerlebniſſe, ſondern mit ſeinem fertigen Lehrbegriffe hat Paulus die Gemeinden gegründet. Der neue Himmel, der ihm in Damaskus aufgegangen war und den er von Anfang an mit ſeinem genialen Blick durchmeſſen hatte, wenn er auch, mit Godet zu ſprechen, erſt ſchrittweiſe auf ſeiner Sternkarte ihn einzeichnete, wurde das volle Lebensideal ſeiner Gemeinden. Sein Lehrbegriff, ſein Begriff von Geiſt muß den Maßſtab der Beurteilung abgeben, weil er das wirkliche Prinzip der Gemeindebildung war. Daß der chriſtliche Gedankenſtrom, da er ſich durch die verſchiedenſten, ſynkretiſtiſch verſchmolzenen Völkerbereiche wälzte, namentlich in Sitte und Stimmungswelt, noch jahrhundertelang heidniſchen Bodenſatz

mitführte, ist nicht in Abrede zu stellen. Hier wird deshalb die religionsgeschichtliche Vergleichung naturgemäß reichlichere Funde erzielen als anderswo. Allein das Feld zur Aufgrabung der innersten Ursprünge der christlichen Ideen liegt hier nicht, sondern nur der Kampfplatz ihres Ringens mit heterogenen, volksgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Elementen. Eher möchten wir hier mit Chamberlain sagen, die christlichen Ideen hätten in Zukunft noch Jahrtausende zu arbeiten, bis sie die Völker durchdrungen und christlich gemacht; auch kann man in gewissem Betrachte und von den Gegenden, aus denen diese Erfahrung geschöpft ist, das geflügelte Wort Neumanns gelten lassen, der deutsche Bauer habe sich mancherorts bis zur Stunde noch nicht zum Christentum bekehrt. Allein aus der geistigen Durchdringung heidnischer und christlicher Gedankenelemente auf dem Bodensatz der Geistesströmungen der Völker in Frühperioden ihrer christlichen Entwicklung Schlüsse auf den Ursprung der christlichen Ideen ziehen zu wollen, halte ich für einen gefährlichen Programmsatz der religionsgeschichtlichen Bewegung.

Ganz und gar falsch ist die moderne Grundvoraussetzung, daß die Dogmen nur die vorübergehenden, oberflächlichen, wertlosen Kräuselungen auf den Wellen des Lebens, den inhaltslosen Meeresschaum darstellen, den zu bleibenden Werten zu kristallisieren die Wissenschaft längst als wahnsinniges Beginnen aufgegeben habe. Namentlich Harnacks Dogmengeschichte hat dieser Auffassung den Weg bereitet. Nach ihm wäre das Dogma nur das Sterbekleid für längst erstorbene Gedankenarbeit; oder nach Pfleiderer die Zwangsjacke neuen, geistigen Ringens und Lebens. Die heutige, lebendige Frömmigkeit schöpfe nichts aus den Dogmen, sondern diese seien der tote Niederschlag vergangener Religionsperioden. Demgegenüber zeigt Möhlers Symbolik, wie das Dogma in seinen kleinsten Nuancen und in seiner eisernen Konsequenz das Leben und die Schicksale der Völker auch noch in neuerer Zeit bestimmt, wie die tiefste Wurzel der Reformation herauswächst aus einer „Korrektur" des kirchlichen Lehrgebäudes in ihrer Mitte, und wie diese dogmatische Korrektur und ihre Konsequenz, nicht aber die Ströme von Blut, die vergossen wurden, den europäischen Bruderzwist unheilbar gemacht haben. Schell aber weist einmal[1]) knapp und geistvoll darauf hin, wie z. B. die orientalische Abweichung im Dogma vom Hervorgang des Heiligen Geistes das ganze orientalische Christentum gestaltet hat als den Versuch, Leben und Kraft der Religion ohne Vermittlung durch geistig intellektuelle Arbeit zu gewinnen, Logos und Pneuma unvermittelt nebeneinander zu stellen, die Tradition ohne Initiative der Persönlichkeit und der Völker zu pflegen. So ließe sich im einzelnen nachweisen, daß die Dogmen keineswegs bloß die idealen Schlagwörter sind, unter deren falscher Flagge die tiefer motivierten, gewaltigen Völkergärungen sich abgewickelt hätten. Oder um ein anderes Beispiel anzuführen, Jesu eschatologische Anschauungen werden von der modernen Kritik einstimmig als wertlose, jüdische Schalen der höheren, christlichen Unsterblichkeitsidee, welche keine jenseitige Fortdauer in sich schließe,

[1]) Schell, Religion und Offenbarung (2. Aufl.) 427.

weggeworfen. Die proteſtantiſche Theologie iſt von Schleiermacher bis Ritſchl, Frank und Dorner, bis Pfleiderer und Harnack zum reinen Diesſeitsideal vorgedrungen, d. h. zu der programmatiſchen Auffaſſung, es ſei Aufgabe der Theologie, unter Verzicht auf alle eschatologiſchen Dogmen den Menſchen im Diesſeits heimiſch zu machen[1]). Darin hat die Theologie der modernen Ethik die Hand gereicht; allein das Leben iſt ihnen nicht gefolgt. Der Moralphiloſoph Spir geſteht zu[2]), daß noch heute in der Praxis bei den meiſten Menſchen das Jenſeitsdogma Stütze und Vehikel alles höheren Strebens ſei und ihnen die moderne Zumutung, im Namen des höheren Strebens und Bewußtſeins auf dieſe Dogmen und auf Unſterblichkeit zu verzichten, wie eine Ungeheuerlichkeit erſcheint. Renan aber, der mit Strauß der ſiegreichſte Bahnbrecher des undogmatiſchen Chriſtentums geworden iſt, rief in ſeinen letzten Lebensjahren aus, ſoweit noch im Leben Chriſtentum ſich betätige, ſei es nicht undogmatiſches, ſondern klammere ſich krampfhaft an die kümmerlichen Reſte der vermeintlich kritiſch vernichteten Dogmatik; wir lebten, meint Renan, nur noch von dem Dufte einer zerbrochenen Flaſche.

Dabei drängt ſich auch die Beobachtung auf, wie die moderne Religionsgeſchichte die chriſtlichen Dogmen ihres Inhaltes entkleiden, von ihrem geiſtigen Gehalt völlig abſtrahieren muß, um ſie dem gleichen, in der Völkerpſychologie waltenden Geſetze des Mythus einzugliedern. Hatte dereinſt Strauß mit den nivellierenden Gaben ſeines Witzes es fertig gebracht, die ethiſch feinſt motivierten Wunder Jeſu mit nachhaltigem Erfolge in breiten Volksſchichten mit den roheſten, monſtröſeſten Mythen in Parallele zu ſetzen und in den Augen einer geiſtigen Barbarei den Unterſchied zwiſchen wertloſen Glasſplittern und edlen Diamanten völlig zu verwiſchen, ſo macht unſere Religionsgeſchichte es nicht beſſer mit den Dogmen. Gehen hierin Theologen mit ſchlechtem Beiſpiele voran, was ſoll man dann von Philologen erwarten? So hat der auf ſeinem Gebiet ſo zartſinnige Hermann Uſener[3]) es wagen zu ſollen geglaubt, in einem Streifzug auf das dogmatiſche Gebiet den Nachweis zu erbringen, daß die Trinität nicht geoffenbart, ſondern aus der Völkerphantaſie gewachſen ſei unter der Wirkung desſelben Keimtriebs, den wir allüberall wuchern ſehen. Mit einer ſtaunenswerten Erudition hat er uns eine Fülle von himmliſchen und hölliſchen Trinitäten aus allen Zonen und Jahrhunderten zuſammengeſtellt. Nur von dem Wichtigſten hat er ſich dispenſiert, von dem Nachweiſe, daß zwiſchen den mythologiſchen Trinitäten und dem chriſtlichen Dogma eine Analogie beſtehe. Er und ſein philoſophiſcher Kollege H. Diels ſind einig in dem Satz, daß die Trinität eine Frucht jener Beſchränkung in der Urentwicklung menſchlichen Geiſtes ſei, wo Drei für das primitive Rechnen die Grenze der Vielheit war. Die gewaltige Arbeit menſchlichen Denkens, die in dieſem Dogma liegt, iſt nicht mit einem Finger angerührt. Und doch hält Uſener den Beweis für tadellos und endgültig gelungen, daß dieſes Dogma mit

[1]) Wohlhaupt, Das Lebensziel des Menſchen diesſeitig oder jenſeitig? 25ff.

[2]) Dieſes und zahlreiche ähnliche Zitate in dem herrlichen Buche W. Schneiders, Das andere Leben.

[3]) Herm. Uſener im Rheiniſchen Muſeum für Philologie 1903 S. 1, 161, 321.

den bizarrſten Monſtroſitäten altheidniſcher Phantaſie wie dem dreiköpfigen Höllenhund gleich zu werten ſei. Uſener iſt aber der Hauptmatador des antidogmatiſchen, religionsgeſchichtlichen Programms im philoſophiſchen Lager.

6. Der hiſtoriſche Jeſus oder der dogmatiſche Chriſtus.

Dieſe Unterſcheidung iſt nach Pfleiderer das bleibende Verdienſt der wiſſenſchaftlichen Theologie des 19. Jahrhunderts. Das Dogma vom Gottmenſchen iſt ihm nichts genuin Chriſtliches, ſondern der allmähliche Niederſchlag des Miſchungsprozeſſes, in dem ſich religiöſe Ideen mannigfaltigſten Urſprungs mit den Reminiszenzen der Urgemeinde an Jeſus verſchmolzen. Wäre die Zuverſicht, mit der kritiſcherſeits dieſe und ähnliche Behauptungen aufgeſtellt werden, gerechtfertigt, dann wäre die Dogmatik auch in ihrer freiſinnigſten, proteſtantiſchen Geſtalt keine Wiſſenſchaft mehr. Allein das iſt nicht ſo.

Haben uns die bisherigen Unterſuchungen nicht genötigt, vor der modernen Geringſchätzung der Dogmatik nach wiſſenſchaftlichem Rechte zu kapitulieren, ſo dürfen wir es wagen, auch dieſe angſtvolle Frage zu beantworten, welche Loiſy ſelbſt in katholiſche Reihen hereingeworfen hat: Wenn die Schlußketten, welche uns aus der Dogmatik in die mythologiſchen Schatzkammern der Völker zurücktragen ſollen, bei näherem Zuſehen nur Spinnengewebe ſind, werden dann andererſeits jene ſtark genug ſein, die unſer Dogmengebäude mit Chriſtus verbinden? Hat nicht die Tübinger Schule die Brücken zwiſchen uns und dem Chriſtentum Chriſti für immer abgebrochen, ſo daß der Zweifel an Chriſti Exiſtenz für die Verwegenſten der holländiſch-ſchweizeriſchen Schule wenigſtens wiſſenſchaftliche Möglichkeit bleibt? Muß nicht angeſichts deſſen, worin die kritiſche Arbeit der letzten dreißig Jahre Einſtimmigkeit erzielt hat, die Theologie zuletzt doch noch hinter die Unterſcheidung ſich flüchten zwiſchen hiſtoriſchem Jeſus und dogmatiſchem Chriſtus? D. h. muß die katholiſche Dogmatik darauf verzichten, überhaupt ihre Rechtfertigung aus geſchichtlichen Tatſachen zu ſuchen, und ſoll ſie auf den leichten Kahn des frommen Gemütes ſich zurückziehen? Ich halte die Unterſcheidung zwiſchen hiſtoriſchem Jeſus und dogmatiſchem Chriſtus für einen feierlichen Bankerott der Theologie überhaupt. Der dogmatiſche Chriſtus, der Chriſtus des Glaubens, muß der Jeſus der Geſchichte ſein, oder er iſt ein Phantom. Sollen wir die Dogmatik nach dem Rate Loiſys auf das Gefühl gründen, dann hört ſie auf, Wiſſenſchaft zu ſein. Denn Gefühle laſſen ſich niemals in feſte, noch weniger in allgemein gültige, wiſſenſchaftliche Formen gießen. Gefühl iſt eigenſte, individuellſte, hochperſönliche Sache. Über mein Gefühl kann niemand mit mir rechten. Der dogmatiſche Chriſtus, der nur durch das Gefühl konſtruiert werden ſoll, losgeriſſen von allen geſchichtlichen Erweiſen jener Tatſachen ſeines Lebens, um welche die Dogmen ſich ranken wie der Efeu um ſteinerne Säulen, iſt ein Idol. Wozu bedarf es noch des Namens Chriſtus, wenn angenommen wird, unſere Religion könne ſo wenig bis zu Chriſtus ſelbſt hinauf verfolgt werden, daß nicht einmal die vorgeblich unendliche Kluft zwiſchen Jeſus und Paulus ſich ausfüllen laſſe? Indeſſen haben wir keine Urſache, dieſe Prämiſſen an-

zuerkennen, weil die pauliniſche Dialektik und die darauf folgende Dogmengeſchichte den Schatz der Heilstatſachen und Heilslehren zwar immer reicher entfaltet, aber ihren Lebenskeim nicht verändert hat. Und was die zentralen Heilstatſachen betrifft, ſo hat nicht die Kritik, ſondern wir auf unſerer Seite die Geſchichte der Quellen. Dieſe Geſchichte der Quellen, welche bisher keiner Konſtruktion weichen wollte, ſagt uns, daß der Glaube an die Auferſtehung Jeſu, in welchem die ganze chriſtliche Dogmatik wurzelt, durch das auch für die entſchloſſenſte Kritik nicht ernſtlich zu erſchütternde Zeugnis des Paulus und ſeine Berufung auf viele noch Lebende von 500 Tatzeugen geſtützt iſt. Wir brauchen alſo nicht uns beunruhigen zu laſſen durch Loiſys Zugeſtändniſſe an die Kritik, die chriſtliche Dogmatik wurzele in einer weder erwieſenen noch erweisbaren Tatſache, ſondern nur in dem für Geſchichte unerreichbaren, inneren Erlebnis des Oſtermorgens, und für ſeine tiefſte Wurzel könne das chriſtliche Dogma letztlich nur auf die ſtändige Glaubensarbeit ſich berufen, womit es faktiſch wiſſenſchaftlich in der Luft hängen würde. Der Glaube der modernen Kritik, dem Loiſy hier opfert, geht nicht zurück auf eine geſchichtliche Quelle, wie es in eminenteſtem Sinne das tiefſtperſönliche, unanfechtbare Pauluszeugnis iſt, ſondern auf eine Geſchichte, von der keine Quelle auch nur ein Atom zu melden weiß. Nach dieſer Geſchichtskonſtruktion entſprang die größte, weltbewegendſte Tatſache, die Oſterbotſchaft, aus der überreizten Phantaſie der Magdalenenſeele, welche, mit unbändiger Willensenergie den geliebten Meiſter vom Schickſal zurückfordernd, in der Fieberſtimmung maßloſer Trauer und grenzenloſer Aufregung plötzlich ihr äußeres und inneres Sinnenleben vermiſcht ſah und ihren wahnſinnigen Traum wie eine große Anſteckung von Stoß zu Stoß auf die gebrochenen Herzen der Jünger und dann ſofort wie einen elektriſchen Strom in majeſtätiſchem Schwunge auf die Jahrtauſende weiter verpflanzt habe. Allein ein krankhaftes Traumgeſicht von 500 wetterfeſten Galiläern am hellen Tage auf dem Gipfel eines Berges iſt jedenfalls eine pſychologiſche Monſtroſität. So ſchlecht iſt noch kein hiſtoriſches Phänomen erklärt worden wie von der Kritik der Oſterglaube der Urgemeinde.

Unſere ganze Dogmatik baut ſich ferner auf dem verklärten Chriſtus des Paulus auf, der uns in hiſtoriſch unanfechtbarer Weiſe verbürgt, daß „ſein Evangelium“ mit den dogmatiſchen Zentraltatſachen des Chriſtentums hervorgehe aus der einen Tatſache des Erlebniſſes vor Damaskus, wie ein gotiſcher Dom bis zur Spitze der Kreuzesblume mit ſteinerner Konſequenz herauswächſt aus den Linien des Grundriſſes. Die moderne Kritik ſagt nun freilich, Saulus, der Rieſengeiſt, aber auch der Epileptiker, habe dieſes Bild (als das Produkt innerer Kämpfe beim Anblick der ſtillen Majeſtät leidender Chriſten) bereits nach Damaskus mitgebracht, ein Bild, abgezogen aus orientaliſchen Mythen, und die brennende Glut des Wüſtenweges, ein Blitz und Donnerſchlag vom Libanon, oder vielleicht eine Augenentzündung, ein Sonnenſtich, hätten dieſes Bild von der Innenſeite ihm nach außen projiziert. Alſo auch Paulus, deſſen Briefe den geiſteskarſten Menſchen der Weltgeſchichte zeigen, muß für geiſteskrank erklärt werden, damit man nachweiſen könne, daß die

heiligſte Hoffnung der Menſchheit aus Krankheit und Epilepſie eines Menſchen gefloſſen. Die chriſtliche Dogmatik hat angeſichts ſolcher Annahmen vorläufig noch keinen Grund, ſich auf den ſauſenden Schnellzug der modernen Religionsgeſchichte zu ſetzen und zugunſten der neuen Hypotheſen mit Loiſy die alten gefeſtigten Poſitionen zu verlaſſen. Sie hat keinen Grund, auf eine wiſſenſchaftliche Fühlung mit dem geſchichtlichen Jeſus zu verzichten. Auch wollen wir die Tatſache nicht unregiſtriert laſſen, daß jene Geſchichtskonſtruktion, welche das Damaskuswunder aus Epilepſie erklärt und damit allerdings die Hauptquelle der chriſtlichen Dogmatik bedenklich zu trüben glaubt, dabei nicht ſtehen geblieben iſt, ſondern daß man neueſtens auch Jeſus wie alle großen Propheten Jeremia, Heſekiel u. a. für Hyſteroepileptiker erklärt. Damit wäre das pſychologiſche Rätſel des tiefſten Lebensgeheimniſſes Jeſu, vor welchem nach Harnack alle Wiſſenſchaft ewig wird ſtille ſtehen müſſen und worüber nach ihm nur ein Prophet würde reden können, ſehr einfach gelöſt. Mit ſolchen Mitteln ließen ſich dann alle andereren Perſönlichkeiten um ſo leichter religionsgeſchichtlich „verrechnen".

7. Die Dogmatik und die evolutioniſtiſche Apologetik.

Wie wird ſich aber die Dogmatik mit dem Grundprinzip der Geſchichtswiſſenſchaft, dem Gedanken der Entwicklung, auseinanderſetzen? Die katholiſche Dogmatik wird vor allem inſofern die abſolute Anwendung des Entwicklungsbegriffes auf das religiöſe Leben der Menſchheit abweiſen müſſen, als nach ihrer Auffaſſung die religiöſe Entwicklung ſich nicht in einer durchweg aufſteigenden Linie bewegt, als ſie das Dogma von einem am Anfange der Geſchichte ſtehenden Vollkommenheitszuſtand nicht aufgeben kann und deshalb mit Röm. 1, 21 ff. das Heidentum nicht als Fortſchrittsentwicklung in der Richtung auf die höchſten Ideen hin, ſondern als Verfall anſieht. Inſofern ſteht die Dogmatik in prinzipiellem Gegenſatz zu der Grundvorausſetzung des religionsgeſchichtlichen Forſchungsprogramms, das ja in der Mythologie den Fruchtanſatz der chriſtlichen Ideen findet. Eine Menge von Verſuchen iſt in den letzten zwanzig Jahren in die Halme geſchoſſen, die geſamte Geſchichte des geiſtigen Lebens nach Analogie der Naturvorgänge zu erklären, um der unleugbaren Tatſache von dem Werden und Sichändern der ſittlichen und religiöſen Begriffe in der Menſchheit gerecht zu werden. Die proteſtantiſche Theologie hat dieſer Übertragung des Entwicklungsbegriffes auf das geiſtige und religiöſe Leben manchen energiſchen Einſpruch entgegengeſtellt. Sie hat ſich mit Reiſchle[1]) gewendet gegen die dürftige Auffaſſung von den Entwicklungsfaktoren des geiſtigen Lebens und will mit Hilfe der Vertiefung des Perſönlichkeitsbegriffs durch Philoſophen wie Eucken, Dilthey, Sigwart den komplizierten Charakter des Geiſtesfortſchrittes dartun, welchem Erklärungen aus mechaniſcher Intereſſenausgleichung, aus dem Überleben des Paſſendſten, aus Aſſoziationsverhältniſſen zwiſchen den einzelnen Vorſtellungen u dgl. nicht gewachſen ſeien. Sie hat hingewieſen auf die empiriſch unerklärbaren Faktoren geiſtiger

[1]) Reiſchle, Chriſtentum und Entwicklungsgedanke 26.

Anlagen und namentlich der originalen Kraft führender Geiſter. Allein das beſagt im Grunde nur, daß die Entwicklungsgeſetze auf geiſtig-religiöſem Gebiete ſchwerer feſtzuſtellen ſind als auf dem Gebiete der Natur, wo ſie auch niemals erſchöpfend ſich herausſtellen laſſen, daß die Naturkauſalität, wie Troeltſch ſo temperamentvoll gegen ſeinen Leipziger Kollegen Heinrici ſich wehrt[1]), nicht auf das Geiſtesleben übertragen werden dürfe. Dabei kann man aber doch mit dem Nachdruck, wie es Troeltſch tut[2]), die Abſolutheit des Chriſtentums als eine naive oder künſtlich apologetiſche bereitwillig dem uneingeſchränkten, hiſtoriſchen Entwicklungsprinzip opfern. Wird der Möglichkeit, daß die Perſon Jeſu nur eine ſchon vorher in den kauſalen Entwicklungszuſammenhang der Welt eingeordnete, latente Geiſteskraft war, nur die Möglichkeit gegenübergeſtellt, daß in Jeſus eine ganz neue Kraft in die Menſchheitsgeſchichte hineingelegt wurde[3]), ſo dürfte es ſchwer ſein, auf modern apologetiſchem Standpunkte letztere Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erheben. Denn die Apologetik der Immanenz wird über dieſe Tranſzendenzfrage eben niemals eine Entſcheidung auch nur verſuchen wollen.

Eben deshalb halten wir alle Verſuche der evolutioniſtiſchen Apologetik, eine prinzipielle Sonderſtellung des Chriſtentums gegenüber dem religionsgeſchichtlichen Programm zu verteidigen, für verfehlt. Ein Verzicht auf die beſondere, übernatürliche, göttliche Kauſalität des Chriſtentums hat die Einreihung der chriſtlichen Religion als gleichartiges Glied in die Kette aller anderen Religionen zur Folge. Die Meinung, nicht die Apologetik der Wunder, ſondern die ſinnende Vertiefung in den ewigen Gehalt des chriſtlichen Gedankens zeige den heiligen, dauernden Boden alles inneren Lebens in Chriſtus, iſt ſehr trügeriſch. Wenn alle Dogmen ſtürzen, wenn Chriſtus nichts gelehrt, ſondern nur erlebt hat; wenn andererſeits immer mehr von der Kritik das Axiom betont wird, ein Leben Jeſu zu ſchreiben ſei nicht mehr möglich, jede pſychologiſche Rekonſtruktion ſeiner Perſönlichkeit ſei eine Chimäre, wie will man da in „Inhalt und Weſen der chriſtlichen Idee die mit begrifflicher Notwendigkeit zu erkennende Realiſation der Idee der Religion“ erweiſen? Iſt einmal der nivellierende Standpunkt der allgemeinen Evolution betreten, dann gelingt es erfahrungsgemäß nicht mehr, die Perſon Jeſu als den Träger und Durchbruchspunkt der abſoluten Religion feſtzuhalten, ja überhaupt nur noch eine normative Religion zu gewinnen[4]). Es iſt nur täuſchender Schein, wenn ſelbſt Troeltſch, der Verfechter der allſeitigen, hiſtoriſchen Relativität des Chriſtentums, der evolutioniſtiſchen Apologetik der liberalen, proteſtantiſchen Theologie noch in folgender Weiſe das Weihrauchfaß ſchwingt: „Dieſem Blick (des evolutioniſtiſchen Apologeten) wird die verworrene Wirklichkeit durchſichtig wie ein Kriſtall und verwandelt ſich das ſcheinbare Chaos der Religionsgeſchichte in ein Wunder-

[1]) Troeltſch, Die Abſolutheit des Chriſtentums und die Religionsgeſchichte XVII, gegen Heinrici, Dürfen wir noch Chriſten bleiben?

[2]) A. a. O. 125.

[3]) Reiſchle 31.

[4]) Pfleiderer bekennt ſich in ſeinem Urchriſtentum 2. Aufl. VII entſchieden zu dieſer Apologetik, weniger klar im „Chriſtusbild“ 135.

land leuchtender Notwendigkeiten. Eine Art religiöser Geologie lehrt ihn alle Länder und Provinzen in diesem Wunderlande verstehen als Vorstufen zu dem Gipfel, an dem sie alle gebaut haben, und der nur die Krönung des Ganzen ist[1]). An allen großen Vertretern des undogmatischen Christentums hat sich stets das Schicksal ihrer beiden Größten im neunzehnten Jahrhundert bewährt. Als Strauß 1835 die „Bilanz der christlichen Dogmatik" auf Bankerott zog, nannte er Jesum das unerreichbare Ideal der Menschheit. 1864 im Leben Jesu für das deutsche Volk nannte er ihn einen Religionsstifter, der weder der Erste, noch der Größte sei. 1872 nannte er ihn einen Schwärmer, den wir zum Lebensführer nicht brauchen könnten. Ebenso Nietzsche. Im Zarathustra ist Jesus der jugendliche Genius, im Antichrist sinkt er zum „interessantesten Dekadenten"; zuletzt hat Nietzsche für Christus nur mehr die Gemeinheit des Spottes, wenn auch schon unter dem Einfluß geistiger Umnachtung.

Luthers klar ausgesprochene Prinzipien führen notwendig zu den Konsequenzen, welche das undogmatische Christentum der Gegenwart gezogen hat. Indem Luther die subjektive Gewißheit zum höchsten Kriterium der Wahrheit machte, indem er auf jede äußere, geschichtliche Vermittlung des christlichen Heiles verzichtete, hat er nicht bloß das Dogmengebäude im Fundament gesprengt und konnte ganz im modernen Sinne in seinem Kommentar zum Galaterbriefe das Lehramt Christi als etwas ganz Nebensächliches, Zufälliges bezeichnen, sondern Möhler hat den tiefsten Gedanken zur Charakteristik der Reformation ausgesprochen, wenn er sagte, Luthers System führe notwendig zum Verzicht auf einen äußeren, historischen Christus und auf eine übernatürliche Offenbarung[2]). Die 80 Jahre der seitherigen protestantisch-theologischen Entwicklung haben dieses Wort bereits viel einleuchtender gemacht als es damals erschien. Diese 80 Jahre haben erst Ernst gemacht mit dem Programm Luthers, ohne jede geschichtliche Vermittlung von innen heraus den Heilsanschluß an Christus zu gewinnen. Denn es ist klar, daß von diesem Grundsatz aus kein Christentum mehr möglich ist, sondern nur pantheistische Frömmigkeit. Auf innerem, immanentem Wege läßt sich eben kein Heilsanschluß an den historischen Christus erzielen. Die innere Betrachtung des Weltgeschehens und der religiösen Entwicklung kann niemals zu dem Erweise führen, daß dieses Geschehen und diese Entwicklung im historischen Jesus ihren absoluten Gipfel erreicht habe. Den diesbezüglichen Prätensionen der deutschen Philosophie hat Strauß entgegengehalten, die absolute Idee schütte niemals ihre ganze Fülle in einem einzigen Exemplare aus; alle Attribute, welche die Kirche Christo beilege, hätten in ihrer Wahrheit zu ihrem Subjekte eine Idee, nicht ein Individuum. In der Idee des Absoluten stimmen die christologischen Attribute zusammen, in dem Individuum Jesus von Nazareth widersprechen sie sich. Die Menschheit, nicht ein einzelner, ist der menschgewordene Gott, sie ist der Wundertäter, der Sündelose, weil der Gang der Natur ein tadelloser ist, indem die Unreinigkeit am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte auf-

[1]) Troeltsch 14.
[2]) Möhler, Symbolik 48.

gehoben erſcheint. Dieſe allgemeine philoſophiſche Idee von der Inkarnation der Gottheit vermochte das Volk auf der Geiſtesſtufe der alten Welt nur in der konkreten Figur eines Individuums anzuſchauen. Das iſt die echte Konſequenz aller neueren Philoſophie von Spinoza an. Und ich denke, auch die neuere Theologie habe dieſe Konſequenz gezogen, ſoweit ſie Immanenztheologie iſt und auf äußere, hiſtoriſche Fühlung mit Chriſtus verzichtet. Die begriffene Geſchichte, ſagt Hegel, iſt die Schädelſtätte, das Golgatha des abſoluten Geiſtes, die Wahrheit und Gewißheit ſeines Thrones, ohne ſie wäre Gott der lebloſe Einſame. Durch dieſe Geſchichte wird Gott dem Tode und der Einſamkeit entriſſen d. h. Gott gewinnt Exiſtenz nur in den Einzelindividuen und über das Totenfeld vernichteter Geiſter ſchreitet der göttliche Geiſt jede Sekunde der Geſchichte dahin. Die Fortdauer eines Individuums hat keinen Platz mehr, nachdem durch dasſelbe der Weltgeiſt hindurchgegangen, nachdem er die unvollkommenen Formen ſeiner Verwirklichung durchbrochen und reichere, friſchere Formen ſich geſchaffen. Und ſagt Schleiermacher anders, wenn er betont, das Chriſtentum habe kein Intereſſe an der Lehre von einem Jenſeits und einer Unſterblichkeit; die höchſt entwickelte, reinſte Gottesidee fordere vom einzelnen, allzeit bereit zu ſein, daß er ſeinen Geiſt in den abſoluten zurückgebe?[1]) Die Einzelexiſtenzen ſteigen dann aus dem Abſoluten auf und kehren dorthin zurück. Kein Moment des Weltprozeſſes geht verloren, ſofern es im unendlichen Kauſalnexus ſeinen winzigen Beitrag geleiſtet hat zur Entwicklung des Ganzen. Aber die denkende Menſchheit will ſich mit dieſem Troſte ſchlecht genügen laſſen. Oder iſt es anders gedacht, wenn Pfleiderer[2]) meint, der Unſterblichkeitsglaube ſei als ein der Religion feindſeliges Element auszutilgen? Unſere Erlöſung, ſagt er, beſtehe in der Unterwerfung unter einen allmählich ſich durchſetzenden Vernunftwillen, in der Selbſthingabe an den allgemeinen Fortſchrittsprozeß. Die Theophanie des allgemeinen Fortſchrittsprozeſſes, die in den Generationen und Individuen ihre wechſelnden und vergänglichen Träger hat, iſt die Erlöſung. „Wir glauben an das Kommen des Reiches Gottes, aber wir erwarten, daß es durch die Entwicklung der wirklichen Welt ſelbſt kommt, welche das Ideal des Guten nicht bloß als ein jenſeitiges außer ſich trägt, ſondern deſſen Keime und treibende Kräfte in ſich birgt, ſo daß es auf jeder Stufe des Weltprozeſſes ſchon bis zu irgend welchem Grade ſich realiſiert . . . Alle Leiden der Völker und Einzelnen verklären ſich zu Mitteln des Heils, alle Schlachten und Scheiterhaufen werden zu Opferaltären, auf welchen die Menſchheit ihre Opfer darbringt, um ihre Erlöſung zu erkaufen.“ Was iſt das anders als das Hegelſche Golgatha des abſoluten Geiſtes? Kein Wunder, wenn neueſtens die Verſuche ſich häufen nachzuweiſen, daß die ganze neuere Theologie der Proteſtanten, ſoweit ſie auf evolutioniſtiſchem Standpunkte ſteht, mehr oder minder offen zu dieſen Konſequenzen fortgetrieben wird. Nicht viel anders ſteht es mit der Theologie Ritſchls: Sittliches

[1]) Unverhüllt ſpricht Schleiermacher dieſen Standpunkt aus in ſeinen Reden über die Religion, aber auch in ſeinem Chriſtlichen Glauben II 516 noch deutlich genug.

[2]) Vgl. Wohlhaupt 25.

Handeln und religiöſer Glaube ſind die beiden Brennpunkte der Ellipſe. Die Ellipſenlinie iſt, wie in jeder pantheiſtiſchen Frömmigkeit, der Genuß der Erhabenheit über die Welt, worin Gottes Weſen andererſeits erſt Exiſtenz gewinnt. Das ſind nur Stichproben für den Grundgedanken, der von Wohlhaupt bei dem Vertreter eines ariſtokratiſchen Liberalismus in der Theologie, Lipſius, aber auch in deutlichen Anſätzen bei Harnack, bei konfeſſionellen Theologen wie Frank, bei Vermittlungstheologen wie Dorner nachgewieſen worden iſt. Unaufhaltſam iſt von dieſem Standpunkte aus die Konſequenz, daß die Attribute, welche das Chriſtentum der Perſon Chriſti beigelegt, auf die Geſchichte der ganzen Menſchheit übergehen. Die Menſchheit erlöſt ſich ſelbſt im Weltprozeſſe; Gott iſt ſelbſt nur der Weltprozeß, der die Individuen ausſpeit und wieder verſchlingt, die Religion nur eine freundliche Umſäumung des Daſeins, und ob die erbarmungsloſen Hammerſchläge des Weltprozeſſes, der alle Einzelexiſtenzen fortwährend zertrümmert und in den Abgrund der abſoluten Subſtanz ſchleudert, aus dem in Ewigkeit kein Geſchöpf wiederkehrt, den Namen Erlöſung verdienen, bleibt dahingeſtellt. Naturgemäß verſchwindet von dieſem Standpunkt aus die Bedeutung Chriſti, und wenn die liberale Theologie fortwährend betont, Chriſtus ſei in der allgemeinen Geiſtesentwicklung der Punkt, an welchem die Erkenntnis des eigenen göttlichen Weſens in der Menſchheit zum erſten Male durchgebrochen iſt, und er leite die höchſte Stufe in dem langen Entwicklungsprozeß des menſchlichen Geiſtes ein[1]), wer ſieht da nicht, daß Chriſtus von dieſem göttlichen Weſen im modernen Sinne nichts gewußt hat? Jedenfalls finden ſich von der Hegelſchen Idee des Weltprozeſſes, von welcher die proteſtantiſche Theologie des 19. Jahrhunderts beherrſcht iſt, in den Evangelien nicht einmal die erſten Urzellen und Keime vor.

Dieſer im Grunde genommen auf halbem Wege ſtehenbleibenden, pantheiſierenden Richtung in der Theologie tritt neueſtens ein mächtiger Widerſtand entgegen in einer anderen Auffaſſung, welche den Entwicklungsgedanken nicht aufgeben, ſondern mit Origenes ins Unermeßliche erweitern will. Sie hat den furchtbaren Nachteil nicht, daß der Ewigkeitshintergrund der Religion abgetragen erſcheint. Der Geiſt ſinkt mit dem Tode nicht ins Nichts zurück und tritt deshalb nicht außerhalb des großen kosmogoniſchen Weltprozeſſes, ſondern er bleibt bewußtes und genießendes Glied desſelben. Es iſt dies die apokataſtatiſche Auffaſſung, von der Riemann behauptet, daß heute bereits die Mehrzahl der gebildeten Chriſten ſie vertrete. Franzöſiſche Philoſophen wie Fourier, Reynauld, Figuier, beſonders aber der deutſche Phyſiologe Fechner[2]) haben dieſe Theorie mit glänzenden Phantaſien ausgeſtattet, was in unſerem äſthetiſchen Zeitalter ihre Zugkraft eminent erhöht und ihr jedenfalls mehr Anhänger verſchafft hat als die ſublime, alexandriniſche Theorie vom ewigen, reinigenden Durchzug der Geiſter durch das Weltfeuer beſeſſen

[1]) a. a. O. 55.

[2]) In ſeinem anziehenden „Büchlein vom andern Leben“ und in dem dreibändigen Werk: „Zend-Aveſta oder über die Dinge des Himmels und des Jenſeits.“ Fechner wollte die Pſychophyſik in den Dienſt dieſer alten Entwicklungstheorien ſtellen auf Grund des von ihm vertretenen pſychophyſiſchen Parallelismus.

hat. Allein eines ist jedenfalls klar, daß diese Auffassung noch mehr als der einfache Pantheismus den sittlichen Menschheitsprozeß in einen Naturprozeß umsetzt und das Christentum auflöst. Dieser Auffassung stehen gar keine Verbindungswege mehr zur Heiligen Schrift offen und der Heros dieser Weltanschauung wäre jedenfalls nicht Christus, sondern Plato.

So sehen wir, daß eine spekulative Vertiefung des religionsgeschichtlichen Programms zu einer konsequent ausgebildeten, religiösen Weltanschauung notwendig zur Zerstörung des Christentums führt. Wird das Christentum dem vollendeten, geschichtlichen Relativismus unterworfen, dann ist es eine unverantwortliche wissenschaftliche Halbheit, mit Troeltsch u. a. doch schließlich wieder an dem Satze festzuhalten: der sicherste und stärkste Grund des Heiles ist Jesus Christus. Sind die Dogmen des Christentums nicht schlechthin übernatürlichen Ursprungs, werden sie dem allgemeinen Werdeprozeß unterstellt gedacht, dann verliert es seine absolute, normative Geltung; denn eine solche kann ihm nicht auf dem Wege der evolutionistischen Apologetik und noch weniger auf dem Wege eines zersplitterten, ziel- und steuerlosen Historizismus vindiziert werden. Es gibt nur einen Weg, dem Christentum seine normative Geltung zu wahren, den der supranaturalistischen Dogmatik. Darum habe ich eingangs erwähnt, Harnack habe die Bedenken gegen die Fortexistenz der theologischen Fakultäten nicht zu heben vermocht, weil er im Prinzip das religionsgeschichtliche Programm anerkennt. Ist einmal anerkannt, daß das Christentum nur ein Ausschnitt aus der Geschichte der Religion ist, dann läßt sich nicht mehr die Hauptthesis Harnacks verteidigen, das Christentum sei nicht „eine Religion neben anderen, sondern die Religion". Wenn Harnack sagt, daß das Evangelium der eingeborenen, in der Geschichte enthüllten Anlage der Menschheit entspricht, so stößt er damit selbst auf den schwachen Punkt seiner Position. Was die Geschichte in den dreitausend Jahren der Bibel enthüllt hat, ist nur ein Teil der Geschichte. Es ist ein schlechter Trost, wenn Harnack behauptet, die ganze Religionsgeschichte in der Sukzession ihrer Erscheinungen sei auf katholischem Boden repetiert und unifiziert. Wer den Katholizismus kenne, der kenne alle möglichen religiösen Stimmungen von der zartesten bis zur naivsten. Mit einem Worte, ist das Christentum nur ein nach den allgemeinen Regeln der Kritik zu wertendes Stück von Geschichte, ist es nicht durch schlechthin übernatürliche Tatsachen beglaubigt, dann müssen die theologischen Fakultäten ihr Programm auf die allgemeine Religionsgeschichte erweitern, so uferlos auch hier die Aussichten sind. Harnack unterscheidet im üblich gewordenen Sinn das religiöse Erlebnis der Jünger unter der Einwirkung Jesu von ihrer Art, dieses Erlebnis auszudrücken. Ersteres sei der Kern, letzteres dogmatische Schale. Wenn aber jeder moderne Kritiker die Scheidung von Kern und Schale anders vollzieht, wie soll überhaupt da noch ein lebendiges Fortwirken jener individuellen Erlebnisse möglich sein? Wenn die Dogmen nur dazu gedient haben, das wahre Christentum zu trüben, wie soll man heute jene Erlebnisse psychologisch zutreffend nachkonstruieren können? Wie sollen diese Erlebnisse, in einen Wust hemmender Dogmen eingehüllt, das Leben der Völker erneuert haben? Wenn aber Gunkel seine Pro-

grammſchrift über das religionsgeſchichtliche Verſtändnis des Neuen Teſtamentes damit ſchließt, daß er die Theſis Pfleiderers adoptiert, das Chriſtentum ſei das notwendige Entwicklungsprodukt des religiöſen Geiſtes unſerer Gattung, auf deſſen Bildung die ganze Geſchichte der alten Welt hinſtrebte, in deſſen Ausgeſtaltung alle geiſtigen Erträgniſſe des Orients und Okzidents ihre Verwertung und zugleich Veredlung und Harmoniſierung gefunden haben, iſt das nicht vom Standpunkt der Immanenztheorie aus eine unbewieſene Vorausſetzung, unbewieſen um ſo mehr, als die religionsgeſchichtliche Arbeit noch in den Kinderſchuhen ſteckt? Iſt aber die Vorausſetzung des Hegelſchen Gottesbegriffs, der in der Fachphiloſophie kaum mehr vertreten wird, während er noch immer das theologiſche Schibboleth bildet, wiſſenſchaftlich ſtichfeſter als die des chriſtlichen Offenbarungsgottes?

8. Die Dogmatik und das Syſtem Loiſys.

Aus den bisherigen Ausführungen iſt auch ſchon zu erſehen, wie ſich die Dogmatik zum Syſtem Loiſys zu ſtellen hat. Loiſy ſtellt über die Geneſis der Dogmen folgende Theſe auf: „Die Wahrheiten, welche im theologiſchen Stile die Subſtanz der Offenbarung ausmachen, haben ſich durch eine Vereinigung von Bildern und Ideen gebildet, die vor dieſen Wahrheiten in dem Geiſte jener exiſtierten, von denen ſie zuerſt erfaßt wurden.“[1]) Dieſe Theſis iſt ſchillernd. Will damit bloß geſagt ſein, daß die Begriffe, die uns von der Kirche als geoffenbarte dargeboten werden, nicht vom Himmel gefallen ſind, daß darin der wiſſenſchaftlich Mündige die tauſendfach verſchlungenen Fäden einer mühevollen, theologiſchen Gedankenarbeit ſieht, ſo iſt das nicht unrichtig. Wie die mikroſkopiſche Forſchung in der Materie, die dem blöden Auge als kompakte, rohe Maſſe erſcheint, eine in die Tiefen der Unendlichkeit führende Teilbarkeit und unergründliche Ozeane von Lebenswundern aufgedeckt hat, ſo hat die moderne Geſchichtsforſchung auch in den Dogmen die Spuren tauſendjähriger Entwicklungen allenthalben aufgedeckt. Ganz richtig iſt deshalb folgender Satz Loiſys: „Mögen die Dogmen nach ihrem religiöſen Urſprung und ihrer Subſtanz immerhin göttlich ſein, ihrer Struktur und Kompoſition nach ſind ſie menſchlich.“[2]) Allein Loiſy hält dieſen Standpunkt nicht feſt, ſondern ſtellt ſich direkt auf den Standpunkt der deutſchen Immanenztheoretiker. Vorbehaltlos ſtimmt er der deutſchen Kritik darin zu, Jeſus habe nie eine Lehrsubſtanz zu predigen beabſichtigt. Jeſus ſei weniger der Repräſentant einer Lehre, als der Veranlaſſer einer religiöſen Bewegung. Dieſe Bewegung ſetzte ſich fort unter den normalen Bedingungen jeder fruchtbaren Bewegung in der Menſchheit. Und wenn es heute noch möglich ſei, deren Einfluß zu empfinden und zu verbreiten, ſo war es vom apoſtoliſchen Zeitalter an unmöglich, deren Ausgangspunkt nochmals zu durchleben.[3]) Natürlich, denn Loiſy hat es von Renan und dieſer von Strauß gehört, die göttlichen Impulſe Jeſu erſcheinen ſchon bei den erſten Jüngern gänzlich gebrochen, weil ihr Verſtändnis nirgends

[1]) Loisy, Autour d'un petit livre 196.
[2]) L'évangile et l'église 158 ss.
[3]) Études évangéliques, Schluß der Vorrede.

auch nur zur halben Höhe der Gedanken des Meiſters heranreichte und ſie darum nur ſtammelnde Reſte der ſein Inneres ſpiegelnden Worte aufgefangen und weitergegeben hätten, nicht ohne die Perlen ſeiner Worte ſofort mit dem Schlamm ihrer bornierten Auffaſſung bis zur Unkenntlichkeit zu bedecken. Fährt doch ſelbſt der Verfaſſer des vierten Evangeliums, deſſen hiſtoriſches Geſtein Renan in der 13. Auflage ſeines Lebens Jeſu der deutſchen Kritik vor die Augen hält, nach ſeiner Meinung mit dem ſcharfen Meſſer des Unverſtandes Joh. 4, 22 mitten durch das herrlichſte und größte aller Jeſusworte hindurch, um es zu zerſchneiden, weil er deſſen Höhe und Tiefe nicht bewältigen kann.[1]) Loiſy ſtimmt im Grunde dem Urteil Lagardes zu, ſchon von Paulus aus führe keine wiſſenſchaftliche Brücke mehr zu Jeſus zurück. Das iſt leicht geſagt; aber die furchtbare Diskrepanz ſollte man doch zugeben, welche liegt zwiſchen dieſer Behauptung und jener, daß wir noch heute die von Jeſus ausgegangenen religiöſen Impulſe zu empfinden und auszulöſen vermögen, um ſo mehr als Loiſy in der Auflöſung der ſynoptiſchen Heilandsworte noch über die deutſche Kritik hinausgeht und es z. B. Harnack zum Vorwurf macht, daß er Matth. 11, 25 ff. für echt nimmt. Iſt nach Loiſy die Auferſtehung weder bewieſen noch beweisbar, ruht aber dennoch das ganze Chriſtentum auf dem Oſterglauben, dann geht letzteres nicht auf Jeſus zurück, ſondern auf die geiſtige Elektrizität, welche im Gemüt des Petrus, der Magdalena, des Paulus ruhte, und jedenfalls des letzteren Geiſtesgewalt wäre dann auch ohne Jeſus von Nazareth zur Entladung gekommen.

Damit kommen wir zum Reſultat. Der religiöſe Impuls, der von Jeſus ausging, konnte nur dadurch genuin ſich fortpflanzen, daß er an das einzige Mittel gebunden war, in welchem geiſtige Lebensfaktoren ſich fortpflanzen können, an das Wort, an das Dogma. Schneidet man mit Loiſy die Verbindung zwiſchen dem Dogma und der Perſon Jeſu durch Leugnung der Auferſtehung durch, dann allerdings iſt die Dogmatik entwertet, aber auch die ſichere Verbindung mit Chriſtus abgeſchnitten. Der Kern des Dogmas muß aus Jeſu Munde ſelbſt gekommen ſein. Er muß übernatürliche, nicht auf menſchlichem Wiſſensweg erworbene Wahrheit geweſen ſein; er muß in der Entwicklung unter der ſpeziellen Hut des Heiligen Geiſtes, nicht bloß des „Geiſtes Chriſti“ im modernen Sinne, geſtanden haben. Unter dieſen zwei Bedingungen kann man von einer Dogmenentwicklung im weiteſten Sinne reden. Allein wer ſieht nicht, daß Loiſy von beiden Bedingungen abſieht oder vielmehr ſie aufhebt? Betrachten wir nur einen der dogmatiſchen Hauptpunkte, die Lehre von den Sakramenten. Nur ein für hiſtoriſche Entwicklung blindes Auge könnte das gewaltige und wiſſenſchaftlich hochintereſſante Wachstum überſehen, welches der Begriff Sakrament in der Geſchichte des Chriſtentums erfahren hat. Niemand iſt mehr ſo naiv, zu leugnen, z. B. daß im erſten Jahrtauſend kein Schriftſteller ſoweit vorgedrungen war, die Siebenzahl dieſer wichtigſten, myſtiſchen Lebensfunktionen der Kirche zu erfaſſen. Und was iſt dem ſakramentalen Kulte an Pracht und Glanz zugefloſſen

[1]) Renan, Leben Jeſu, 5. deutſche Ausgabe (1893) 241.

ſelbſt von außen, von dem Beſten, was die chriſtlichen Völker zu geben oder zu entlehnen wußten! Wer wollte aber deshalb leugnen, mag auch Hugo von St. Viktor 30 Sakramente aufzählen und Bernhard die Fußwaſchung ein Sakrament nennen, daß die Siebenzahl der ſakramentalen Stiftungen Chriſti im Leben vorhanden war, bevor die theologiſche Spekulation den Begriff Sakrament richtig erfaßt hatte? Ja iſt nicht gerade der religionsgeſchichtlichen Behauptung gegenüber, die Siebenzahl ſei durch die Apokalypſen in den chriſtlichen Kult aus dem allgemeinen Völkerbrauch geſtrömt, wo ſie unter ſinnbildlicher Auffaſſung der Sterne als Gottes Augen eine mythologiſche Verkörperung der phyſikaliſchen Vorſtellung von den ſieben Planeten geweſen ſei, iſt nicht dieſer Behauptung gegenüber die Tatſache dem Dogma günſtig, daß die Matadoren der Scholaſtik, welche im 12. Jahrhundert die Siebenzahl feſtſtellten, mit der Apokalyptik und ihrem kabbaliſtiſchen Zahlenſpiel völlig unbekannt waren? Sie leiteten, wie beſonders klaſſiſch der heilige Thomas, die Siebenzahl aus der inneren Gliederung des zur Heiligung berufenen Menſchenlebens ab, und mit ſolcher Sicherheit, daß nur Luther, deſſen Syſtem auf die innere Heiligung des Menſchenweſens verzichtete, den heiligen Ring zerbrechen konnte, während der katholiſche Heiligungsbegriff kein einzelnes der ſieben Momente je entbehren kann. Wir geben zu, daß beſonders in dieſem Punkte für Loiſy die Verſuchung ſehr nahe lag, unter dem blendenden Schein der hiſtoriſchen Perſpektiven die modernwiſſenſchaftlichen Methoden auf die Entwicklung des chriſtlichen Geiſtes zu übertragen und in einem ganz weſentlich veränderten Sinne von den Sakramenten als Stiftungen Chriſti zu reden. Wer wollte leugnen, daß die moderne Geſchichtsforſchung in der Analyſe des ſchöpferiſchen Volksgeiſtes feine Beobachtungen gemacht hat, indem ſie z. B. nachwies, daß die älteſten Könige der klaſſiſchen Volksſage nur Sinnbilder von Entwicklungsperioden ſind, indem ſie zeigt, wie überall an die reale Poeſie des Menſchenlebens die ideale Poeſie des Volksgeiſtes ſich anſetzt und ſo ein großer Teil von vermeintlich perſönlichen Geiſtesſtiftungen nur Niederſchläge und Neuſchöpfungen des dichtenden Gemeingeiſtes ſind? In dieſem Sinne denkt ſich, ohne es klar auszuſprechen, auch Loiſy die Sakramente nur als Eintragungen von menſchlichen Herzensidealen in Kulthandlungen, von denen er ſelbſt die grundlegendſte, die Taufe, weit vom hiſtoriſchen Chriſtus wegrückt, und gegen deren religionsgeſchichtlichen Urſprung aus dem Völkerchaos er eine prinzipielle Einwendung kaum erheben wird. Er iſt dieſer Richtung unrettbar verfallen, nachdem er der kritiſchen Löſung des johanneiſchen Problems zuſtimmt und ſtatt z. B. Johannes 4, 2 als das zu nehmen, was es meines Erachtens iſt, als ſpätere Interpolation auf Grund von 1 Kor. 1, 14 ff., darin eine Andeutung des Verfaſſers ſieht, daß hier nicht Erlebniſſe Chriſti, ſondern der Chriſtenheit geſchildert werden, und daß nicht nur die Idee von Taufe und Abendmahl, wie Johannes ſie zum erſten Male auf ihrer dogmatiſchen Höhe entwickelt, ſondern ſchlechthin alle Epiſoden des Evangeliums dem Chriſtus des Glaubens angehören, das heißt die reiche Frucht der Kämpfe und Arbeiten von mehr als einem Jahrhundert darſtellen. Es iſt aber kein Zweifel, daß, wenn Chriſtus die Sakramente nicht perſönlich geſtiftet hat,

die katholiſche Auffaſſung derſelben als realer Gnadenkanäle eitler, ſeelengefährlicher Humbug iſt und damit das ganze Dogmengebäude einſtürzt. Noch eine wichtige Konſequenz ergibt ſich hieraus. Iſt die Offenbarung nicht wenigſtens in ihrer Subſtanz übernatürlichen Urſprungs d. h. von Chriſtus ſelbſt gegeben, dann iſt ſie nichts mehr als die Entwicklung eines in der Menſchennatur ſelber liegenden Keimes. Fällt aber die tranſzendentale Vermittlung der Offenbarung, dann fällt damit der tranſzendente Gottesbegriff ſelbſt und es iſt nur noch Phraſe, wenn ſich Loiſy dieſer letzten Konſequenz, die ihn mit der deutſchen Theologie hegelianiſchen Schlages identifiziert, erwehren will[1]). So ſtehen wir zum Schluſſe nicht an zu erklären, daß das Syſtem Loiſys die chriſtliche Dogmatik von Grund aus entwurzelt. Was den wiſſenſchaftlichen Wert desſelben betrifft, ſo erregt es kaum höheres Intereſſe als das, zu ſehen, welchen Eindruck die kritiſche Arbeit des deutſchen Geiſtes jenſeits der Vogeſen gemacht hat. Mehr als eine Zuſammenfaſſung der deutſchen Hypotheſen bietet Loiſy für den mit der deutſchen Arbeit Vertrauten nicht. Die Werkſtätten des dazu führenden kritiſchen Apparates hat er ebenſowenig durchgedient als ſein Vorgänger Renan, der es verſtanden hat, die Früchte der Arbeiten eines Strauß und der Tübinger Schule mit großem Aufſehen auf den Weltmarkt zu bringen.

9. Die katholiſche Dogmatik und der Entwicklungsgedanke.

Aber wird ſich dann die katholiſche Dogmatik nicht den Vorwurf gefallen laſſen müſſen, daß, wenn ſie den Entwicklungsgedanken ſchlechthin ablehnt, ſie in einem Bau bleiben will, den die Geſchichte im Bunde mit Philoſophie und Ethik längſt zertrümmert hat? Nicht in jeder Beziehung lehnt die katholiſche Dogmatik die Entwicklungsidee ab. Gewiß hat es zu jeder Zeit Theologen gegeben, die in rohem Mechanismus den Kanon des Vinzenz von Lerin mechaniſch buchſtäblich erklärt haben. Wer das ganze Kommonitorium geleſen hat, iſt dazu nicht verſucht. Wir müſſen dem feinſinnigen Kardinal Newman dankbar ſein dafür, daß er ein neues Bild für die Dogmenentwicklung geprägt hat. Er nennt die Entwicklung das Werden der Eiche aus der Eichel. Auch Loiſy gebraucht gelegentlich dieſes Bild: aber bei Newman iſt die Eichel das vom Himmel gekommene Evangelium, bei Loiſy der religiöſe Keim der Menſchennatur. Auch dieſes Bild iſt dem Kommonitorium nicht fremd. Auch es ſpricht vom ſelben Weſen im Jünglinge und im Mann[2]). Das Programm des Kardinals Newman läßt einen ſo weiten Raum wiſſenſchaftlicher Arbeit, daß darin die Dogmatik den modernen, wiſſenſchaftlichen Reſultaten wohl Rechnung tragen kann. Welches andere Gebiet iſt in den letzten Jahrzehnten ärger von kritiſchen Erdbeben heimgeſucht worden als das Alte Teſtament? Und doch läßt ſich auch hier bei jedem modernen Kritiker nachweiſen, daß nicht der weite Abſtand des Dogmas von den Offenbarungsquellen, ſondern die philoſophiſchen Dogmen ſeiner Weltanſchauung der tiefſte Grund ſeiner Apathie gegen die

[1]) Autour d'un petit livre 154.

[2]) Das herrliche 23. Kapitel des Kommonitoriums enthält ſchon vielfach die Gedanken Newmans. Ausgabe Rauſchen (Florilegium patristicum) 48 ff.

theologiſchen Dogmen ſind. Gewiß, das Bild Newmans könnte mißverſtanden werden im Sinne Günthers, als hätten die Apoſtel nur eine keimartige Erkenntnis des Chriſtentums beſeſſen, woraus dann die Vernunft analytiſch das corpus der Dogmen hätte entwickeln müſſen. Dadurch würde der ſchon aus den tatſächlichen Leiſtungen der Apoſtel ſich ergebende Reichtum ihrer übernatürlichen Erleuchtungen geleugnet, welcher die Summe und das Summum, die Quelle und der nicht zu überſchreitende Höhepunkt der kirchlichen Entwicklung iſt. Auch würde dieſe Auffaſſung dem Vatikanum widerſprechen, welches definiert hat, das Depoſitum des Glaubens ſei nicht in die Hände des menſchlichen Geiſtes gelegt, um von ihm vervollkommnet, ſondern in die Hände der Braut Chriſti, um von ihr bewahrt zu werden[1]). Die Kirche iſt der Leib des Herrn; ihr Lebensgeſetz, der in ihr tiefſtes, geheimſtes Daſein eingeprägte Charakter iſt der Heilige Geiſt. Dieſe Wahrheit verkennen alle Entwicklungstheorien im Sinne Loiſys, der, wo er vom Heiligen Geiſt redet, im Grunde nur wandelbare, menſchliche Seelenarbeit meint und ſelbſt das Meſſiasbewußtſein Jeſu nur als die natürliche Krone innerer Arbeit anſehen will. Wie das Lebensgeſetz im Organismus bewirkt, daß derſelbe niemals de suo genere hinauswachſen kann, ſo der Heilige Geiſt in der Kirche, daß die Dogmenentwicklung mit abſoluter Sicherheit erfolgt in suo dumtaxat genere, in eodem sensu eademque sententia. In dieſem, aber nicht in Loiſys Sinne kann man ſagen, daß alle dogmatiſchen und moraliſchen Entwicklungen in der Kirche Wirkungen des Geiſtes Chriſti ſind. Der Hauptunterſchied zwiſchen Loiſy und uns iſt aber in den Worten Möhlers gegeben: „Die Stiftungen der Menſchen (ſowohl des Einzelgeiſtes als des Volksgeiſtes) gehen auch nach der konſequenteſten Entwicklung ihres Lebensgrundes einem unvermeidlichen Ende entgegen, und ihre Hervorbringungen, ſo ſehr ſie auch im urſprünglichen Geiſte gewirkt ſind, erfreuen ſich keines größeren Wertes als der Geiſt ſelbſt, und beide ſinken in gleicher Weiſe allmählich zuſammen“[2]). Nach Loiſy iſt aber Jeſus bloßer Menſch, wenn er dieſe Meinung auch verſchleiert.

Gegen das Bild Newmans wird man ſchließlich um ſo weniger einwenden können, als der Heiland ein ähnliches geprägt hat, indem er Gottes Wort mit dem Senfkörnlein verglich. Grundſätzlich hat den Entwicklungsgedanken in dieſer Geſtalt die katholiſche Theologie wenigſtens in der Theorie ſtets anerkannt. Sehr treffend ſagt Löffler S. J.: „Die Lehre der Kirche iſt unwandelbar, aber ſie iſt nicht ſtarr, regunglos, leblos einbalſamiert wie eine Pharaonenmumie. Unſer Jahrhundert, das lauter, vielſtimmiger als jedes frühere von Fortſchritt redet, möchte der Kirche und ihrer Lehre auf Grund ihrer Unwandelbarkeit Recht und Fähigkeit des Fortſchrittes abſprechen. Will man aber einen reellen, unleugbaren, ſtetigen Fortſchritt, der nie ſtill ſteht, nie zurückweicht, ſo iſt es der Fortſchritt der kirchlichen Lehre trotz ihrer Unwandelbarkeit.“ „Kaum iſt die Kirche in Aſien geboren, ſo führt Gott ſie von Aſien fort. Er konnte ſie bergen in den Tälern des Himalaya. Dort hätte ſie ihr Wort unter der trägen Betrachtung der Brahminen unverändert bewahrt.

[1]) Scheeben, Dogmatik I 259 ff.
[2]) Möhler, Symbolik § 38 (Schluß).

Er führt ſie auch nicht nach Afrika; dort hätte ſie ihre Lehre, eingewickelt und einbalſamiert wie eine Mumie, unter den Völkern, die aus Gewohnheit und Temperament ererbte Theorien feſtzuhalten pflegen, ohne Mühe unverändert bewahrt. Gott verſchmähte für den Lehrſtuhl ſeiner Kirche dieſe beiden ungeheuren, kompakten, aber trägen Weltteile. Gott wählte Europa, das bewegte, unruhige, das wogende, wirbelnde Europa. Da ſoll das Wort der Kirche den Griechen finden, den ſpitzfindigen Kritiker, den geiſtreichen Sophiſten, den ſprudelnden Rhetor; da ſoll es den Römer finden, der alle Intelligenzen anwirbt und beſoldet, ihn zu verherrlichen; da ſoll es den Deutſchen, den raſtloſen Forſcher, den gründlichen Denker, da ſoll es den ſanguiniſchen, redſeligen Gallier, den realiſtiſchen Briten, den heißblütigen Italiener, den ſtolzen, ſpekulativen Spanier finden.“ „Dieſes Wort der Kirche, es iſt rieſig groß geworden inmitten der Revolutionen, die Kaiſerreiche entwurzelten, ohne den Orkanen, die ſchon Jahrhunderte lang über die Welt dahinfahren, auch nur eine Silbe einer unveränderlichen Lehre preiszugeben.“ [1])

Die Dogmatik darf aber heutzutage nicht vergeſſen, daß das, was praktiſch für die vom heiligen Geiſte geleitete Kirche unerſchütterliche Tatſache iſt, von der jeder gläubige Theologe ausgehen und zu der er immer wieder zurückkehren wird, für die Wiſſenſchaft erſt Programm, Aufgabe iſt. Unwandelbar iſt das kirchliche Dogma; es hat nicht aufgehört, dasſelbe zu ſein, wie die Sonne ſeit dem Augenblicke, da Gott ihr Licht aus dem Nichts aufblitzen ließ. Aber der Heiland ſelbſt bewundert in den zarten zurückhaltenden Bildern des 4. Evangeliums die raſtloſe Segensarbeit der Sonne, welche unwandelbar in ihrem ehernen Stundennetze dennoch auf ihrer königlichen Bahn ein unendliches Lebensmeer von Licht und Farben der ſpröden Erde entlockt. War es die Aufgabe der mittelalterlichen Summen, den bleibenden Beſitz des Glaubens zu inventariſieren und zu begründen, ſo fordert der moderne Geiſt dazu heraus, die menſchliche Seite der Dogmen, ihr Werden und Wachſen im Bunde mit den innigſten Intereſſen und Problemen des menſchlichen Geiſtes zu zeigen. Nicht als ob die Dogmatik in Dogmengeſchichte oder gar in Religionsgeſchichte aufgehen ſollte. Allein nicht ohne allen Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Arbeitsweiſe der Dogmatik darf die religionsgeſchichtliche Forſchung bleiben, nicht achtlos wird ſie vorübergehen an den Goldbarren, welche eine raſtloſe, geſchichtliche Arbeit allenthalben auf ihrem ureigenſten Gebiet zutage fördert. Nicht wird ſie mit Loiſy vor den Vorausſetzungen und Reſultaten der Religionsgeſchichte kapitulieren, aber ſie wird dieſelben widerlegen, und wo unleugbar die Wurzeln der Dogmen in mythologiſchen Boden ſich zu verlieren ſcheinen, wird ſie durch vertiefte Erfaſſung der dogmatiſchen Idee deren genuinen chriſtlichen Urſprung gegen alle, auch die ſubtilſten Einwände ſicherſtellen. Wer ein offenes Auge für die geiſtigen Bewegungen der Zeit hat, wer auf dem wiſſenſchaftlichen Weltmarkte kein Fremdling iſt, der kann ſich nicht verhehlen,

[1]) Löffler S. J. Unwandelbarkeit der kirchlichen Lehre und Wandlungen des menſchlichen Geiſtes 6 ff.

daß die Hochflut der religionsgeſchichtlichen Denkweiſe bereits gewaltige Eroberungen in der gebildeten Laienwelt gemacht hat, daß dieſen Kreiſen die neue Methode vielfach als die beſtechendſte Löſung des Konflikts zwiſchen Wiſſen und Glauben erſcheint und daß es nicht geringer Anſtrengung bedarf, das chriſtliche Dogma in dieſen Kreiſen wiſſenſchaftlich zu rehabilitieren, wo der dogmatiſche Standpunkt ſchon an und für ſich häufig als Standpunkt wiſſenſchaftlicher Naivetät gilt. Wenn unſere Dogmen nach Naumanns Wort nicht Efeu für alte Mauern und Türme ſein ſollen, ſondern ſchmelzende Glut, um auch heute noch die edelſten Geiſter für Chriſtus zu gewinnen, dann dürfen wir uns nicht verhehlen, welche Gefahr für uns darin liegt, wenn das wichtige, religionsgeſchichtliche und dogmengeſchichtliche Arbeitsfeld, namentlich ſoweit es die erſten Keime unſerer Dogmen in ſich ſchließt, faſt ausſchließlich rationaliſtiſcher Forſchung überlaſſen bleibt[1]), deren erſte Vorausſetzung es iſt, daß die Dogmen nur der Vergangenheit verfallene Begriffsapparate ſind, denen jede wiſſenſchaftliche Beziehbarkeit auf die moderne Gedankenwelt mangelt, daß jeder Schriftbeweis ein Schuß ins Zielloſe und eine moderne Verkündigung des Chriſtentums nur mehr unter Verzicht auf alte Lehrbegriffe möglich ſei. Nirgends wurde bis jetzt nachdrücklich darauf hingewieſen, daß hier die zur Zeit dringlichſte Aufgabe der poſitiv-chriſtlichen Wiſſenſchaft gegeben iſt. Auf den anderen Gebieten der modern-hiſtoriſchen Arbeit iſt bisher die katholiſche Weltauffaſſung mit den übrigen in ehrenvolle Konkurrenz getreten. Auf religionsgeſchichtlichem und dogmengeſchichtlichem Felde ſind wir in einem bedauerlichen Rückſtande. Möchten die deutſchen Biſchöfe eine Legion jugendlicher Kräfte mobil machen, um die wiſſenſchaftlichen Vorarbeiten für eine große, umfaſſende Dogmengeſchichte zu bieten! Eine ſolche wäre zur Zeit der wirkſamſte Schutz unſeres Glaubens auf dem wiſſenſchaftlichen Weltmarkte.[2])

II. Das Neue Teſtament und die griechiſche Philoſophie.[3])

Ein gewaltiger Umſchwung hat ſich in den letzten Jahrzehnten in der Kritik des chriſtlichen Dogmas ſeitens der freien proteſtantiſchen Forſchung vollzogen. Der Berliner Theologe Harnack hatte ſeine große Dogmengeſchichte noch auf der Theſis aufgebaut, daß Dogma und katholiſche Kirche erſt am Ende des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts durch Ausſtrömen des urſprünglichen Enthuſiasmus und Einſtrömen des helleniſtiſchen Geiſtes in das Chriſtentum entſtanden ſei. Die ſeitdem in der jüngeren proteſtantiſchen Theologenſchaft entſtandene religionsgeſchichtliche Bewegung hat Harnacks Programm vollſtändig umgeſtoßen. Wer

[1]) Heute trifft das nicht mehr zu. Jüngere Forſcher wie Dölger mit ſeinen wertvollen Arbeiten über das Fiſchſymbol u. a. haben hier neue ausſichtsvolle Bahnen gebrochen.

[2]) Zu den Ausführungen über die Beziehungen zwiſchen Philoſophie und Neuem Teſtamente vergleiche des Verfaſſers Schriften: „Die johanneiſche Frage an der Jahrhundertwende“ (1901) und „Der ſpekulative Gehalt des Johannesprologs“. Theol. prakt. Monatsſchrift 1904.

[3]) Aar 1911/12. 22–28.

hätte es früher für möglich gehalten, daß die Kritik einſt zugeben werde, das Dogma von der metaphyſiſchen Gottesſohnſchaft ſei ſchon klipp und klar im Neuen Testament enthalten? Wer hätte es für möglich gehalten, daß einſt die proteſtantiſche Theologie zugeben werde, Paulus habe nicht den Sakramentsbegriff Luthers, ſondern den der katholiſchen Kirche? Und doch haben dies Heitmüller und andere proteſtantiſche Theologen getan, freilich nicht, um das katholiſche Dogma als Offenbarung anzuerkennen, ſondern um zu ſagen, das Neue Teſtament ſei die Retorte geweſen, in welche in der Zeit zwiſchen Jeſus und Paulus alle geiſtigen Strömungen des Völkerchaos zuſammengefloſſen ſeien. Beſonders iſt das Verhältnis der griechiſchen Kultur zum Neuen Teſtament zum Problem geworden, und in dieſer Beziehung gibt es kaum einen intereſſanteren Punkt als die Parallele zwiſchen Epiktet und dem Chriſtentum, welche der bekannte Epiktetforſcher Adolf Bonhöffer[1]) zum Gegenſtande einer aufſehenerregenden Monographie gemacht hat.

Epiktet war der edelſte Sproſſe der ſtoiſchen Schule und lehrte noch unter Kaiſer Hadrian, alſo im zweiten chriſtlichen Jahrhundert, zu Nikopolis in Epirus. Seine Geſpräche wurden um 130 n. Chr. von ſeinem Schüler Arrian aufgezeichnet. Man möchte alſo meinen, daß man zunächſt an eine Abhängigkeit Epiktets oder wenigſtens der literariſchen Redaktion ſeiner Geſpräche vom Neuen Teſtamente denken müßte, nachdem die Hypotheſen der Tübinger Schule über die ſpäte Abfaſſung der neuteſtamentlichen Schriften zuſammengebrochen ſind. Trotzdem haben die meiſten neueren Forſcher das Problem umgekehrt geſtellt. Das Chriſtentum gilt ja nach dem religionsgeſchichtlichen Programm grundſätzlich als die geiſtige Lehensnehmerin. Daß nun ein neuteſtamentlicher Schriftſteller Epiktets Vorträge in Rom oder Nikopolis gehört habe, wagt man nicht in die Luft hinein zu behaupten. Deshalb wird das Problem ſo formuliert: Inwiefern ſpiegeln die Lehren Epiktets, welche nur Erbgut der Schule waren, eine Bekanntſchaft der neuteſtamentlichen Schriftſteller mit den Lehren der ſtoiſchen Schule wider? Hatte man bei Seneka, dem Lehrer Neros, ſo viel Chriſtliches gefunden, daß man ſogar einen Briefwechſel dieſes Stoikers mit Paulus erdichten konnte, ſo iſt ohne Zweifel Epiktet der chriſtlichſte von allen Denkern der Antike.

In den ſiebziger Jahren des letzten Jahrhunderts hatte der kritiſche Heroſtratus Bruno Bauer, der zum erſten Male die Exiſtenz Jeſu leugnete, und im Anſchluß an ihn der Franzoſe Havet behauptet, die Quinteſſenz des Chriſtentums ſei ſtoiſche Philoſophie, und die ſeitdem aus dem ehemaligen linken Flügel der Hegelſchen Schule aufgeſproßte ſozialiſtiſche Geſchichtsauffaſſung hat ſich gierig dieſer Theſe bemächtigt. In dem vielgeprieſenen Werke „Schaffen und Schauen“ (1909) erklärt Zielinski, das Chriſtentum ſei dem Judentum innerlich und organiſch fremd und müſſe als die religiöſe Krönung der antiken Welt begriffen werden. Wendland endlich hat durch ſein Werk „Helleniſtiſch-römiſche Kultur“

[1]) Epiktet und das Neue Teſtament. Von Adolf Bonhöffer. In „Religionsgeſchichtliche Verſuche und Vorarbeiten“ Gießen 1911.

das Vorurteil in die proteſtantiſche Theologie eingeführt, als ob die Beeinfluſſung der urchriſtlichen Literatur durch ſtoiſche Gedankenrichtung etwas Selbſtverſtändliches ſei. Wieder andere (der Leipziger Theologe Heinrici uſw.) weiſen wenigſtens auf die Analogien zwiſchen Stoa und Neuem Teſtament als Zeichen für das religiös-ſittliche Gemeingut der Zeit hin, eine Annahme, die dem originalen Charakter der chriſtlichen Offenbarungsreligion nicht minder abträglich iſt.

Der Bonner Theologe Karl Clemen hat in einem Werke über „Die religionsgeſchichtliche Erklärung des Neuen Teſtamentes“ das Fazit aus der rieſig angewachſenen Literatur der letzten Jahrzehnte gezogen. Er gibt zu, daß ein Einfluß der griechiſchen Philoſophie auf die Predigt Jeſu und die Anſchauung der Synoptiker nur in einigen Ausdrücken und Gleichniſſen angenommen werden könnte. Bonhöffer findet aber auch dieſes wenige noch für zu viel.

Was Paulus betrifft, ſo iſt ja ſeine Berührung mit der griechiſchen Philoſophie und ſpeziell der Stoa, welche die einzige geiſtige Großmacht der ſinkenden Antike war, bekannt durch die Areopagrede, welche der Philologe Curtius ein Blatt der Weltgeſchichte genannt hat. Allein die neuere Forſchung neigt dazu, mit Bonhöffer anzuerkennen, daß auch bei Paulus die Übernahme helleniſchen Gutes nicht auf literariſchem Wege erfolgt iſt, und daß die religiös ethiſchen Kraftquellen des Pauliniſchen Glaubens nicht im Hellenismus, ſondern im Evangelium Jeſu liegen. Bonhöffer zeigt ferner, daß dem Paulus zwar ſporadiſch die philoſophiſche Terminologie auch der Stoa zur Verfügung ſtand, daß er aber oft geradezu in Widerſpruch zu dem helleniſtiſchen Sinn dieſer Terminologie tritt. Treffend macht Bonhöffer aufmerkſam auf die innere Verſchiedenheit des Tones, die auch bei den am meiſten helleniſch klingenden Partien der Pauliniſchen Briefe nicht zu verkennen iſt: bei Paulus die leidenſchaftliche Feuerglut für die Wahrheit, bei Epiktet die Kühle und Kälte des Philoſophen. Auf Grund ſeiner langjährigen Beſchäftigung mit der Stoa kann Bonhöffer eine innere Abhängigkeit der Pauliniſchen Predigt von der kyniſch-ſtoiſchen Diatribe nicht anerkennen. Das Tiefſte und Größte hat Paulus von dem Geiſte Jeſu Chriſti, der ihn mit der Gewalt einer übermächtigen Offenbarung ergriffen hatte.

Was die johanneiſche Schriftengruppe betrifft, ſo haben neuere Forſcher gemeint, der Prolog des Evangeliums ſei eine bewußte Reminiſzenz an das gedankengewaltige Proömium des Heraklit und könnte ganz von einem Stoiker geſchrieben ſein. Dagegen nimmt Bonhöffer mit dem katholiſchen Privatdozenten Krebs Stellung. Schärfer als ein anderer neuerer Forſcher hebt er hervor, daß der johanneiſche Logosbegriff himmelweit vom ſtoiſchen verſchieden ſei. Bei den übrigen neuteſtamentlichen Schriften findet Bonhöffer es nicht der Mühe wert, die Frage literariſcher Abhängigkeit von der griechiſchen Philoſophie zu ſtellen.

Kommt ſo Bonhöffer zu einer Verneinung einer literariſchen Abhängigkeit des Neuen Teſtamentes von Epiktet und der Stoa, ſo bereitet er einer anderen Hypotheſe durch ſorgfältige Herausarbeitung der ſprachgeſchichtlichen Parallelen den Boden vor. Zwar wendet er ſich gegen die früher bis in die neueſte Zeit beliebte naive Freude an der Parallelen-

jägerei, welche die Keime der christlichen Wahrheit aus den Klassikern erweisen wollte. Bonhöffers Untersuchung ist demgegenüber ohne Zweifel eine weit mehr methodische und sorgfältige und ist reich an interessanten Einzelergebnissen. Die bei weitem wichtigere Frage betrifft jedoch eine systematische Gedankenvergleichung zwischen Epiktet und dem Neuen Testament nach ihrem Gesamtcharakter und Gesamtwerte.

Vor allem hebt Bonhöffer bei Epiktet eine warme, innige Religiosität hervor, welche, obwohl auf pantheistischer Grundlage ruhend, oft die Sprache des glühendsten Theismus redet. Geistigkeit, Güte, Vorsehung Gottes werden von Epiktet gepriesen, und es wird gezeigt, daß der Mensch nur im Anschluß an ihn seine Sittlichkeit erreichen kann. Allein Bonhöffer gibt zu, daß Epiktet den wirklichen Theismus nicht erreicht und deshalb seine Religion unmöglich dieselbe Herzlichkeit und Gefühlswärme gewinnen kann wie das Christentum, welches einen persönlichen Gott verehrt. Dagegen will er Epiktet und Neues Testament in bezug auf die organische Verbindung von Religion und Sittlichkeit, wie sie nur die höchsten Religionsformen aus sich zu erzeugen vermögen, einander gleichstellen, freilich sofort auch in der Intoleranz, welche er in beiden finden will.

Als einen zweiten für die Vergleichung wichtigen Charakterzug verzeichnet Bonhöffer die optimistische, im innersten Grunde freudige Lebensauffassung Epiktets. In der freudigen Lebensbejahung soll eines der stärksten Verwandtschaftsmomente zwischen Epiktet und dem Neuen Testament liegen, und dieses Moment soll beiderseits wieder in einer idealistischen Weltanschauung begründet sein. In Geringschätzung der Erdengüter und des Leides soll der Stoiker dem Christentum ebenbürtig sein. Ja dem Stoiker wird in der Apathie gegen das Übel und in der Freiheit von dualistischen und aszetischen Vorstellungen der Vorzug eingeräumt. Der sittliche Ernst, mit dem die Überwindung der Lust und des Fleisches beiderseits verlangt wird, soll sich wieder die Wage halten. Treue im Kleinen, Ausdehnung der Heiligungspflicht auf die geringfügigsten Lebensbetätigungen soll hier wie dort vertreten sein. Die großartigste Einfachheit und Enthaltungsfähigkeit zeichnen beide vor allen andern Religionen aus und verleihen dem Leben unendlichen Wert.

Als durchgreifende Unterschiede und Gegensätze zwischen Epiktets Weltanschauung und der des Neuen Testamentes führt Bonhöffer folgende auf: Die Stoa ist Philosophie mit höchst gesteigertem Glauben an die Kraft der Vernunft, das Christentum ist Offenbarungsglaube. Epiktet kennt nur ein diesseitiges Glücksideal. Der Christ verlegt seine höchsten Güter ins Jenseits. Besonders steht aber die stoische Autarkie oder Selbstgenügsamkeit in schreiendstem Gegensatz zum christlichen Gnadenprinzip, welches den Menschen ganz nach oben weist. Den Unterschied zwischen der egoistischen Ethik der Stoa und der altruistischen (nächstenliebenden) des Christentums will Bonhöffer nicht gelten lassen; ebenso will er den Vorwurf der Unnatur gegenüber der Stoa entkräften, ja er meint, die Stoa sei imstande, die weltlichen Kulturgüter unbefangener zu schätzen und die Forderungen der sinnlichen Natur rückhaltloser anzuerkennen.

So zeigt sich überall das Bestreben, Christentum und Stoa gleich-

zuſtellen. Die Folgerung wäre, daß das Chriſtentum, wenn auch literariſch nicht von Epiktet abhängig, doch eine der Stoa nicht in dem Maße überlegene Erſcheinung wäre, daß das Geſetz der natürlichen Entwicklung desſelben aus den Zeitkräften unzureichend erſchiene. Wie unbillig aber eine ſolche Schätzung iſt, zeigt ſich an den folgenden, grundlegenden Vergleichspunkten.

Jodl in ſeiner „Geſchichte der Ethik“ und Alb. Dieterich in ſeinem Werke „Mutter Erde“ betonen, daß man aus Epiktet ein chriſtliches Gebetbuch zuſammenſtellen könnte; Bonhöffer meint, daß der chriſtlich-johanneiſche Grundſatz „Gott iſt die Liebe“ bei Epiktet noch überholt ſei.

Dagegen muß nun doch bemerkt werden, daß der Begriff von der Reinheit und Heiligkeit Gottes, wie ihn die Stoa hat, unendlich ſeicht und oberflächlich iſt. Im Chriſtentum herrſcht die Anſchauung von einer unvergleichlichen Heiligkeit Gottes, wovon die heroiſche Tugendübung des Menſchen nur ein leiſer Schatten iſt. Bei der Stoa beſteht die menſchliche Heiligkeit im Beſitze der richtigen Vernunftanſchauungen und es bleibt gar keine ſittliche Überlegenheit Gottes über den Menſchen. Dagegen vermag der gründliche Epiktetkenner Bonhöffer nichts zu erinnern. Daß aber dann jeder ſittliche Wert des ſtoiſchen Gottesbegriffes dahinſinkt, iſt klar. Ein Gott, der nicht beſſer als die Menſchen iſt, kann nichts zur Beſſerung der Menſchheit beitragen.

Was aber Gott als Liebe betrifft, ſo iſt zugeſtanden, daß die Grundidee der Stoa Pantheismus iſt. Liebe iſt perſönliche Tat, die einem unperſönlichen Weſen nicht zukommen kann. Die „perſönliche Färbung“ im Gottesbegriff Epiktets iſt alſo Inkonſequenz vom tiefſten Grunde der ſtoiſchen Spekulation aus. Selbſt Bonhöffer findet deshalb etwas Mattes und Blaſſes in dem ſtoiſchen Vertrauensverhältnis des Menſchen zu Gott gegenüber dem die Tiefen des Herzens erfüllenden, die ſeligſte Luſt und das rührendſte Leid einſchließenden Verhältnis des Chriſten zu ſeinem perſönlichen Gott.

Bonhöffer iſt der Meinung, daß die Weltauffaſſung Epiktets wie des Chriſtentums peſſimiſtiſch gefärbt ſei nur infolge ihrer hochgeſpannten Glücksforderung d. h. ihres idealiſtiſchen Optimismus. Die eschatologiſche, d. h. auf die Ewigkeit zielende Richtung des Glaubens und Denkens im Neuen Teſtament hält er für kulturfeindlich. Die Stoa finde eine poſitivere Stellung zu den Lebensgütern. Tatſächlich trifft aber der Vorwurf der Kulturfeindlichkeit die Stoa mit ihrer Ablehnung von Wiſſenſchaft und Fortſchritt, von Freud und Leid des Lebens, während Jeſus gebietet zu trauern mit den Trauernden und heiter zu ſein mit den Lachenden. Das friſche und geſunde Intereſſe am Weltgeſchehen, die Freude an den Werken der Kunſt und Technik ſoll man im Neuen Teſtament vergeblich ſuchen, während Epiktet aus der bunten, ſeiner Phantaſie ſtets bereit liegenden Summe des Lebens tauſend Anknüpfungen für die ethiſchen Forderungen gewinne.

Hier muß man fragen: Hat denn Jeſus ſeine Gleichniſſe umſonſt geſprochen, jene wunderbaren, unvergleichlichen Bilder, aus denen ein zartes und liebevolles Sichverſenken in alle Tiefen der Natur und des Lebens

ſpricht, angefangen vom ſtillen Wachstum der Pflanze bis zum reizenden Schmuck der Lilie und den meteorologiſchen Rätſeln des Sturmwindes, von den Geſchwüren des Bettlers bis zu der Königsherrlichkeit Salomos und der Weichlichkeit des Hoflebens, vom Spiele der Kinder bis zu den Finanzoperationen der kaiſerlichen Steuerpächter? Wären jene Gleichniſſe, aus denen der liebliche Hintergrund des Sees von Geneſareth überall durchleuchtet, möglich in einem ſtoiſchen Lehrgedichte oder Moralprogramm?

Die Schätzung des Leibes findet Bonhöffer bei der Stoa höher als im Neuen Teſtament, obwohl er ſelbſt an das Dogma der Auferſtehung erinnert. Tatſächlich iſt der Leib für das ganze griechiſche Denken der Kerker und das Grab der Seele, und die Stoiker verließen deshalb den Paulus auf dem Areopag mit Gelächter, weil er von einer Auferſtehung der Toten ſprach, da doch das Ideal des griechiſchen Denkens reine Geiſtigkeit ohne Leib war. Wenn ferner Bonhöffer Epiktets hohe Wertſchätzung der Ehe gegenüber dem kalten Tone, in dem Paulus von ihr ſpreche, rühmt, ſo hat er wohl nicht bedacht, daß kein Mann der Weltgeſchichte der Ehe ein höheres Lob geſpendet hat als Paulus (Eph. 5, 32), wo er die Ehe als ein Abbild des Höchſten und Idealſten bezeichnet, das es für den Feuergeiſt des Apoſtels gibt, nämlich der himmliſchen Lebensverbindung zwiſchen Chriſtus und der Kirche, eines Geheimniſſes, deſſen Verehrung die Tiefen ſeiner Seele durchzittert.

Am allerwenigſten berechtigt iſt es, die chriſtliche Auffaſſung des Leidens mit der ſtoiſchen in Parallele zu ſetzen. Die Stoa leugnet das Übel. Sie iſt jene Lebensauffaſſung, welche, ſcheinbar heroiſch, tatſächlich aber unwahr und widernatürlich, durch Vernunftgründe den Schmerz wegdisputieren will, gleich als wenn man, wie Voltaire in ſeinem „Candide“ ſpottet, einem Steinleidenden, der daran zugrunde geht, ſagen wollte: Tröſte dich, denn in dem Steine, an dem du ſtirbſt, walten auch die ewigen Geſetze der Kriſtalliſation, alſo der Weltvernunft! Das Chriſtentum leugnet den Schmerz nicht, ſondern vertieft ihn durch Betonung des Schuldcharakters. Aber es läßt jeden Schmerz ausklingen und ſich ausweinen in der Tiefe des Menſchenherzens. Es kennt keine Heiligen von Erz und Marmor. Es heilt den Schmerz durch Ausblick auf höhere, ewige Lebensgüter und durch Aufblick zum Vorbild aller Leidenden, dem Gottmenſchen ſelbſt. Es lindert den Schmerz ſyſtematiſch durch die Werke der Caritas, und auf ihr beruht auch das Edelſte und Geſegnetſte an der ganzen modernen Kultur.

Sünde iſt nach der Stoa eine auf Unwiſſenheit beruhende Abweichung vom Pfade der Vernunft. Auch hierin will eine Ähnlichkeit mit dem Chriſtentum entdeckt werden. Es iſt aber keine Ähnlichkeit mit dem Neuen Teſtament, ſondern mit der Schule des proteſtantiſchen Theologen Albrecht Ritſchl, welcher ebenfalls den ſtoiſchen Sündenbegriff vertritt. Die Stoa kennt nicht den furchtbaren Ernſt der ſittlichen Ordnung und den ſegensvollen Einfluß der Reue. Sie, wie Ritſchl, weiß nichts vom Zorn Gottes und verletzter Heiligkeit des Sittengeſetzes. Die Sünde ſpielt ſich nicht als gewaltiger Vorgang zwiſchen Gott und Seele ab, ſondern iſt etwas in der Seele allein. Die ganze ſittliche Kraft liegt im Menſchen allein. Wenn Bonhöffer und Hilty (Glück 79) auch hierin das chriſtliche

Sittlichkeitsideal wiederfinden, ſo haben ſie keine Ahnung von dem, was Auguſtinus mit überwältigender Logik über das Weſen der chriſtlichen Weltauffaſſung geſchrieben hat, in welcher der menſchliche Wille der glimmende Docht und der göttliche die unverſiegbare Glut der Sonne iſt. Es iſt deshalb ganz falſch, daß das ſtoiſche Ideal keinen weſentlichen Zug der chriſtlichen Frömmigkeit vermiſſen laſſe und an Höhe, Umfang und Art dem chriſtlichen ebenbürtig ſei. Vielmehr beſteht gar keine Verwandtſchaft zwiſchen der beiderſeitigen ſittlichen Grundauffaſſung. Wer je einen Traktat Auguſtins geleſen hat, wird dem beiſtimmen. Übrigens müſſen die Lobredner Epiktets ſelbſt zugeben, daß die Motivierung der chriſtlichen Sittlichkeit, die gläubige Hingabe an die göttliche Liebe, dem mühſamen, mechaniſchen Seelendrill Epiktets weit überlegen iſt.

Die Bedeutung des menſchlichen Gemeinſchaftslebens iſt ein für die Stoa von vorneherein ungünſtiger Punkt. Denn in dem Kapitel der Geſpräche Epiktets, welches von der Einſamkeit handelt, iſt ausgeführt, wie der Menſch eine alle geiſtigen und ſittlichen Bedürfniſſe aus ſich ſelbſt befriedigende Monade iſt, welche keiner Gemeinſchaft mit anderen bedarf. Demgegenüber behauptet nun Bonhöffer nicht bloß, daß die Stoa die echt griechiſche Freude am Zuſammenleben zur Freude am allgemein Menſchlichen weiter gebildet habe, ſondern er hält mit von Arnim (in „Kultur und Gegenwart") an der Abkunft der chriſtlichen Idee des Gottesreiches aus dem ſtoiſchen Kosmopolitismus feſt. Mit dem gleichen Recht könnte man wohl ſagen, daß auf einer Diſtel Trauben wachſen. Weit richtiger iſt doch von anderen Kritikern bemerkt worden, die ſtoiſche Ethik habe gar kein Organ für die kernhafte, fruchtbare Kraft der Lebensbeziehungen, in welcher die ſittlichen Energien des Menſchen wachſen; von den übernatürlichen, tief in die Seele einſchneidenden Vorausſetzungen der chriſtlichen Gottesreichsidee hat natürlich Epiktet keine Ahnung. So kann es uns nicht wundern, wenn ſelbſt in bezug auf tätige Nächſtenliebe dem Chriſtentum von Bonhöffer zwar der Vorrang zugeſprochen wird, aber nicht ohne Herummäkelung am chriſtlichen Liebesideal, dem gegenüber die Humanität Epiktets ſofort wieder in überſtrahlendem Glanze erſcheint. Gewiß hat das Urchriſtentum nicht die Aufhebung der Sklaverei gepredigt. Was wäre die Folge geweſen, wenn Paulus in Korinth die Freigabe der 500000 Sklaven neben den 200000 Freien über Nacht erwirkt hätte? Hat nicht die plötzliche Freigabe der Sklaven auf San Domingo und in den ſpaniſchen Kolonien nach dem Urteil moderner Hiſtoriker auf die Kultur dieſer Länder gewirkt wie eine übergelaufene Düngergrube? Das Urchriſtentum war keine ſoziale Bewegung im Sinne der modernen ſozialiſtiſchen Geſchichtſchreibung. Mit ſcharf geſchliffenem philologiſchem Rüſtzeug tritt Bonhöffer in der Exegeſe von 1. Kor. 7, 21 für die von Biſchof v. Henle und weitaus den meiſten Exegeten vertretene Auffaſſung ein. Aber dennoch bleibt wahr: Epiktets Humanitätsideal hat keine Spur hinterlaſſen; das chriſtliche Liebesideal hat den Erdkreis erneuert.

Mag man alſo zugeben, daß Epiktet alles, was die Stoa an geiſtigen Werten ſeit den Tagen Zenos erzeugt hat, wie in einem Brennpunkt in ſich vereinigt, und daß das heidniſche Altertum nach den Worten

Lecky's uns kein erhabeneres Beiſpiel als das Epiktets hinterlaſſen hat; ja mag man mit Miſch in der Perſönlichkeit Epiktets etwas unanrührbar Großes finden, ſo iſt es doch eine Geſchichtswidrigkeit ſondersgleichen, die Stoa dem Chriſtentume glattweg an die Seite zu ſtellen. Es iſt eine banale Phraſe, wenn mit Jodl behauptet wird, daß das Chriſtentum kaum einen ethiſchen Gedanken gehabt habe, den nicht die Stoa auch aufweiſe. Mag auch die Stoa fünf Jahrhunderte lang in der antiken Welt geherrſcht haben, ſo hat ſie doch den religiös-ethiſchen Niedergang der klaſſiſchen Völker nirgends aufzuhalten vermocht. Daß der Römerbrief ein Pflug war, der tiefer pflügte als die Reden Epiktets, bleibt eben doch eine weltgeſchichtliche Tatſache. Nicht die Lehrformen des ariſtokratiſchen Partikularismus waren es, welche den Weltſieg der Stoa verhinderten, ſondern der unvergleichlich mindere ſittliche Gehalt ihrer Religion. Hausrath behält deshalb recht, wenn er ſagt, der platoniſche Staat der Weiſen und der ſtoiſche der Tugendhaften liege auf der gleichen Fährte wie die Gemeinſchaft der Heiligen; aber nur Jeſus habe die göttliche Tatkraft bewieſen, dieſe Republik der Guten und Weiſen zu verwirklichen. Geradezu lächerlich wirkt deshalb ſchließlich der Appell der Modernen (des Franzoſen Ogereau, des Engländers Davidſon u. a.) an eine Wiederbelebung der ſtoiſchen Philoſophie zum Zwecke einer ernſthaften, vollbefriedigenden Lebensführung. Ebenſogut könnte man verlangen, daß die Elefanten Hannibals zum Zwecke moderner Kriegstechnik wieder ausgegraben würden. Die ſtählende und tröſtende Kraft des epiktetiſchen Idealismus mag man noch ſo hoch preiſen; daß aber unſere Ethik, wie Höffding emphatiſch behauptet, die griechiſche Ethik ſei, dies kann man ſich nur einbilden, wenn man von der Geſchichte der beiden letzten Jahrtauſende abſtrahieren will. Die griechiſche Ethik hat den Untergang der klaſſiſchen Welt eingeleitet; die chriſtliche Ethik ſteht am Beginn einer neuen Ära, die nach dem Urteil Chamberlains noch kaum ihren Zenith erreicht hat.

Die bisherigen Darlegungen nötigen uns, die Problemſtellung, welche namentlich philologiſcherſeits beliebt worden iſt, zu verſchieben. Theodor Zahn, den Harnack den kompetenteſten Kritiker auf dem altchriſtlichen Literaturgebiete genannt hat, gab im Jahre 1894 in ſeiner Rektoratsrede zu Erlangen ein Urteil ab, welches durch die ſeitherigen Forſchungen keineswegs erſchüttert wurde. Gegenüber der behaupteten großartigen Einheit und Geſchloſſenheit des epiktetiſchen Gedankenſyſtems betont Zahn, daß gerade die vielen Selbſtwiderſprüche Epiktets darauf hinweiſen, wie unter dem Einfluß der chriſtlichen Ideen ſein eigenes Syſtem ins Wanken geriet. Dieſe Behauptung iſt meines Erachtens ſchon dadurch von vorneherein bewieſen, daß Epiktets Gottesbegriff unklar iſt. Ein Syſtem, in welchem Polytheismus, Pantheismus und Theismus ernſtlich nebeneinander vertreten werden, iſt ein Gebäude, das in ſeinen Fundamenten geſpalten iſt, wenn es überhaupt noch ein Gebäude iſt. Zahn verwies auf den Widerſpruch zwiſchen der ſtoiſchen Selbſtmordlehre und der bei Epiktet mit chriſtlicher Wärme auftretenden Idee der göttlichen Vorſehung. Wenn man dagegen einwendet, die Vorſehung verbürge dem Menſchen nur die innere Freiheit, ſo ſinkt dieſelbe zur lächerlichen Phraſe herab. Den Selbſtmord aber als eine raſchere Verwirklichung des Willens Gottes durch be-

wußtes Erfaſſen desſelben zu bezeichnen, iſt frivol. Wo bleibt da die Weisheit und Liebe des Schöpfers?

Ein weiterer Widerſpruch iſt ohne Zweifel auch darin gegeben, daß Epiktet einerſeits im Sinne des griechiſchen Intellektualismus die Sünde als leicht zu überwindenden Irrtum erklärt, andererſeits aber weit über Sokrates hinaus die ſittliche Bildung als etwas wunderbar Großes, als das höchſte und ſchwierigſte Kunſtwerk auf Erden bezeichnet. Soll die Lehre eines Paulus, welche den Erdkreis erregte, auf dieſe Umbildung ohne Einfluß geweſen ſein? „Polarität der Gedanken" ſollen ſolche Widerſprüche ſein, und auch bei Jeſus und Paulus ſollen ſie ſich finden, als ob Jeſus und Paulus jemals in ſo leichter Weiſe von der Sünde als einem flüchtigen Wölkchen am ewigen Himmel der Wahrheit geſprochen hätten. Soll wirklich Epiktets Satz: „Ich kann keines ſeiner Gebote übertreten" jeder großzügigeren ethiſchen Auffaſſung unveräußerlich eigen ſein? Echt ſtoiſch iſt er. Wenn aber trotzdem derſelbe Epiktet in die Klage verfällt: „Wo iſt ein Stoiker, nur ein einziger?" ſo fühlt man die Reminiſzenz an den Römerbrief. Daß hier ein heterogenes Element in das Syſtem geraten iſt, ſpringt in die Augen, wenn man bedenkt, daß Epiktet beim Tode vor Gott hintreten will mit der Frage: „Habe ich etwa deine Gebote übertreten?" daß er davon abrät, einen jungen Sklaven zu züchtigen, weil es beſſer ſei, der Sklave ſei ſchlecht, als daß der Herr ſich aufrege; wenn man endlich das durch keine dialektiſche Kunſt umzudeutende Wort bedenkt, der Weiſe ſoll um ſeiner Ruhe willen nicht ernſtlich wünſchen, daß Frau oder Sohn nicht ſündigen. Solche Dinge werfen doch ein ſcharfes Streiflicht auf die Ethik Epiktets.

Dem Urteile Zahns, welches natürlich in den griechenfreundlichen Philologenkreiſen heftigen Widerſpruch fand, iſt ſpäter ein Eideshelfer entſtanden in dem holländiſchen Gelehrten K. Kuiper. Die Epiktetſtellen, die an das Neue Teſtament anklingen, findet er für zu häufig, als daß man ſich bei der Annahme einer allgemeinen und unbewußten Sympathie beruhigen könnte. Auch er findet eine frappante Ähnlichkeit zwiſchen dem Stil des „Handbüchleins" und der Evangelien, der „Geſpräche" und der Pauliniſchen Briefe. Die Bergpredigt klingt in Epiktet ſchon deutlich an. Daß die Anrede „Vater" an Gott nicht eine auf dem pantheiſtiſchen Grunde der Stoa gewachſene Perle iſt, leuchtet ebenfalls ein. Wenn dann bei Epiktet ſogar das nur in der Ideenwelt Jeſu autochthone Samengleichnis wiederkehrt, ſo kann uns die abſichtliche Um- und Weiterbildung über den Urſprung um ſo weniger täuſchen, als für den urſprünglichen Sinn desſelben nur die chriſtliche Eschatologie geeignet iſt, während die ſtoiſche Weltanſchauung an allen Ecken und Enden widerſpricht. Das Vergraben des Samens hat gar keinen Sinn außer in der chriſtlichen Ideenwelt, welche den Tod als Saat der Auferſtehung kennt. Wenn man 1. Kor. 10, 31 mit Epiktet II, 8, 12 vergleicht und dann von der Kritik hört, Paulus habe Epiktet nachgebildet, ſo muß man ſchon, von der wahnſinnigen Chronologie ganz abgeſehen (der Korintherbrief iſt zirka 58 n. Chr. niedergeſchrieben, die Diatriben 130), jeden Sinn für das Originale verloren haben, um den Paulus zum Nachahmer herabzudrücken, deſſen Stil einer Zyklopenmauer gleicht, aus der kein Stein ſich herausbrechen läßt.

Es ist hier nicht der Ort, auf einzelne Parallelen näher einzugehen. So viel ist sicher, daß der Herkules des Epiktet mit einem Nimbus umkleidet ist, welcher aus dem stoisch-kynischen Gedankenkreis nicht erklärt werden kann, daß die hier erreichte Idealisierung des griechischen Nationalhelden als Gottessohnes und Erlösers nichts Hellenisches mehr an sich hat, sondern ein Echo des Evangeliums in der Seele eines Heiden ist. Das Wichtigste aber erscheint mir die Gotteskindschaftsidee, welche bei Epiktet überall auftritt. Erwägt man, wie die Stoa von dem ethischen Wert der Kindesseele keine Ahnung hatte — soviel man auch neuestens in Epiktet hineininterpretiert hat — und wie dem griechischen Geiste eine Gottesgemeinschaft so unverständlich war, daß gerade aus diesem Gesichtspunkte die abenteuerlichen Systeme von Mittelwesen, dieser offenbaren Wiederbelebung des Polytheismus in den Kreisen der Philosophie, zu erklären sind, so erweist sich Epiktets Gotteskindschaftsidee als ein Lehensgut aus dem ihm ganz und gar nicht homogenen, christlichen Gedankenkreise. Daß die an das Christentum anklingende Lehre von Menschenwürde und Gottesliebe bei Epiktet aus der Stimmung, Sehnsucht und Hoffnung der gleichen Zeit sich erkläre, wie der Philologe Wilamowitz behauptet, ist ganz unzutreffend. Die bezüglichen neutestamentlichen Ideen ragen in ihrer Zeit ganz unvermittelt wie Felsen aus dem Meere empor.

Daß eine Beeinflussung Epiktets durch das Neue Testament unmöglich war, kann nicht aus dem ungeheuren Vorurteil gefolgert werden, mit welchem die klassisch gebildeten Zeitgenossen des werdenden Christentums gegen das letztere belastet waren. So vieles auch den Heiden im Neuen Testament unverständlich und ungenießbar sein mußte, so ist es doch klare, weltgeschichtliche Tatsache, daß das Christentum die klassische Welt erobert hat, und den Strahlen, welche die aufgehende Sonne vor allem auf die Weltstadt Rom, wo der ehemalige phrygische Sklave Epiktet bis zur Vertreibung der Philosophen aus Rom durch Domitian im Jahre 94 weilte, werfen mußte, konnte sich kein auf der Höhe der Zeit stehender, führender Geist ganz entziehen.

Wir haben gerade in der Stoa, der überragendsten Form des griechischen Denkens zur Zeit Jesu, das hauptsächlichste Kampffeld, auf welchem eine riesenhaft anschwellende Arbeit der Kritik den Streit über die natürliche Entwicklung des Christentums zur Entscheidung bringen will. Wir können uns der Früchte dieser Forschung freuen, soweit sie die Gestalt Epiktets und anderer Denker als sittlich edel und die trüben Verirrungen der Zeit überragend herausarbeitet und zeigt, wie das Handbüchlein des phrygischen Sklaven neben den Meditationen des Philosophen auf dem Kaiserthrone zur geistigen Charta magna der in sittlichem Verfall dahinsinkenden klassischen Völker werden wollte. Neidlos können wir auch das wirklich Edle in der griechischen Philosophie der Kaiserzeit konstatieren, weil wir nicht das Vorurteil Luthers und mancher Theologen des neueren Protestantismus aus der Schule Ritschls teilen, als ob im Heidentum alle Lichter ausgelöscht gewesen wären. Die christliche Lehre von dem in jede Menschenseele hineinleuchtenden Logos ist schon im Johannesevangelium unausrottbar eingegraben. Das ganze Neue Testa-

ment ist voll von der Überzeugung, daß der Gottessohn kam, als die Zeit erfüllt war, d. h. als die mitteleuropäische Kulturwelt, in der die Wiege des Christentums stand, speziell auch durch die Anstrengungen des griechischen Denkens ebensowohl zur Wiedererkenntnis der höchsten Bedürfnisse des Geistes als auch ihrer Unerfüllbarkeit durch natürliche Kraft sich emporgearbeitet hatte. Gewiß hat Lecky in seiner „Sittengeschichte Europas" mit Recht das Bedauern darüber ausgesprochen, daß die klassischen Schriftsteller zur Zeit des werdenden Christentums dessen Bedeutung übersahen und daß dadurch eine nimmer auszufüllende Lücke beim wichtigsten Kapitel der Weltgeschichte entstanden ist; allein wir haben doch die Apologeten, wir haben Origenes und Augustin, um über den Wettkampf der untergehenden alten Kultur mit der neuen Wahrheit ein tiefinnerliches Bild zu erhalten. Um Epiktet und andere führende Geister auf gleiche Stufe mit Jesus Christus zu stellen, dazu ist notwendig, daß unsere modernen Kritiker, namentlich die Philologen, christliche Anschauungen, in denen sie selbst aufgewachsen sind, in die heidnischen Klassiker hineininterpretieren. Demgegenüber sind gerade die neueren sprachgeschichtlichen Forschungen dazu angetan zu zeigen, daß im Neuen Testament, diesem unvergleichlichen Literaturgebiete, eine ganz neue, aus natürlicher Entwicklung nirgends ableitbare Ideenfülle eine originale Ausdrucksform sich geschaffen hat, besonders bei Paulus, dem gewaltigsten und unanfechtbarsten literarischen Zeugen für Jesus Christus, den Gottessohn.

III. Der Ursprung der Gottesidee in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.[1]

Es ist erfreulich, mitten in der so mächtig aufstrebenden, religionsgeschichtlichen Bewegung einen katholischen Forscher zu sehen, der, ausgerüstet mit seltenen Sprachkenntnissen (z. B. auf australischem Gebiete), die ganze Literatur von hoher Warte aus beherrschend und mit einer streng wissenschaftlichen Methode arbeitend, die selbst Forschern wie Wundt Rückständigkeit vorzuwerfen wagt, eine Reihe prächtiger ethnographischer Leistungen in kurzer Folge auf den wissenschaftlichen Markt gebracht hat. Es ist dies P. W. Schmidt S. V. D., Professor der Völkerkunde am Missionsseminar St. Gabriel bei Wien, Herausgeber des „Anthropos", der trefflichen internationalen Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Er faßte seine größtenteils französisch geschriebenen Abhandlungen über den Ursprung der Religion zusammen in dem Werke: „Der Ursprung der Gottesidee."

Die Theologen sind nicht die letzten, welche die scharfe Kritik des Verfassers erfahren. Die Apologeten und Religionsphilosophen, so urteilt Schmidt, haben die religionsgeschichtliche Bewegung und speziell ihre Hauptform, den Animismus, vernachlässigt. Erste Autoritäten erfahren dabei den Vorwurf, daß sie den Animismus oder wenigstens dessen Urheber, Tylor, nicht kennen. Neben und über Borcherts Monographie „Der Animismus, Ursprung der Entwicklung der Religion aus dem Seelen-,

[1] Aar 1911/1912, 457–464.

Ahnen- oder Geiſterkult" ſtellt Schmidt die im erſten Band der Apologie des Chriſtentums von Hermann Schell gelieferte, außerordentlich eingehende Darlegung und Kritik der animiſtiſchen Religionserklärung, die, weil durchaus ſelbſtändig, beſonders verdienſtlich ſei. Außerdem erwähnt Schmidt rühmend das faſt zu moderne Werk des franzöſiſchen Seminarprofeſſors von Meaux, Bros, über die Religion der nicht ziviliſierten Völker.

Nicht beſſer kommt die proteſtantiſche Theologie weg. In Frankreich und Holland wurden die proteſtantiſch-theologiſchen Fakultäten durch Inſtitute für vergleichende Religionswiſſenſchaft verdrängt. Harnack hat in der Berliner Akademie ſich heftig dagegen gewehrt, aber dennoch dafür geſorgt, daß Pfleiderers Lehrſtuhl mit einem Vertreter der vergleichenden Religionsgeſchichte, Edv. Lehmann aus Kopenhagen, beſetzt wurde. Allein Schmidt zeigt am Beiſpiele Pfleiderers, wie manche freie Theologen des Proteſtantismus von jeder Impreſſion ſich über den Haufen werfen laſſen, und wie ihre Werke der Pegel ſind, an dem man jeweils die in der Wiſſenſchaft herrſchenden Meinungen bequem ableſen kann. Gerade die fortſchrittliche Richtung der Theologie zeige ſich am rückſtändigſten in der Behandlung der Ethnologie. Der bekannte Göttinger Theologe Bouſſet iſt in ſeinem Werk über „Das Weſen der Religion" kritiklos in das Lager des Animismus übergegangen.

Weit tiefer haben die konſervativen Theologen des Proteſtantismus mit den konkreten Tatſachen der Ethnologie ſich eingelaſſen, ein Ebrard, Steude, Gloatz (im zweiten Bande ſeiner „Spekulativen Theologie"), Kellog, Orelli, Söderblom, Jordan.

Den Exegeten lag die Berückſichtigung der modernen Theorien näher, weil Spencer und in Deutſchland Lippert (1881) den Seelen- und Totenkult als Ausgangspunkt der hebräiſchen Religion hinſtellten. Wellhauſen u. a. ſtürzten ſich auf dieſe Theorien, um ſie ihrer Theologie einzuverleiben. Andere machten es ähnlich mit Robertſon Smiths Totemismus, deſſen Anwendung auf die Religion Iſraels der Dominikaner Zapletal (1901) gründlich widerlegt hat. Beſonders aber hat ſein Ordensgenoſſe Lagrange in ſeinen Studien über die ſemitiſchen Religionen den Animismus als Quelle der Religion zurückgewieſen, aber deſſen ſekundäre Bedeutung für die Mythologie anerkannt.

Im allgemeinen macht Schmidt der Theologie es zum Vorwurf, daß ſie gegen veraltete Theorien, nicht aber gegen den in letzter Zeit in der Ethnologie faſt alleinherrſchenden Animismus Tylors ankämpfe. Auch die Kritik des Animismus ſelbſt und verwandter Theorien, ſoweit ſie in theologiſchen Kreiſen ſich finde, nennt er mangelhaft, kann aber nicht umhin, Schells Ausführungen über die wirkliche Entſtehung des Seelenbegriffes als ausgezeichnet zu erklären.

Um Schmidts Stellungnahme gerecht zu würdigen, müſſen wir ihm zuerſt in der Vogelſchau über den neueren Verlauf der gewaltigen religionsgeſchichtlichen Bewegung folgen.

Der Aufſchwung der indogermaniſchen Sprachwiſſenſchaften am Anfang und jener der ſemitiſchen und ägyptiſchen Philologie um die Mitte des 19. Jahrhunderts führten zur vergleichenden Religionswiſſenſchaft.

Formen der Verehrung der Natur und ihrer Erſcheinungen fand die Wiſſenſchaft in den literariſchen Denkmälern der Kulturvölker überall vor, und ſo erklärte dieſe Richtung, die in dem Engländer Max Müller ihren Höhepunkt erreichte, die Naturvergötterung als Quelle der Religion.

Eine Änderung brachten die bedeutenden Entdeckungen neuer Länder in Ozeanien, Afrika, Amerika und Aſien in der Mitte des 19. Jahrhunderts, welche viele kulturloſe Völker in den Geſichtskreis der europäiſchen Wiſſenſchaft führten. 1859 erfolgte die Publikation von Darwins Buch über die Entſtehung der Arten und die Anerkennung der prähiſtoriſchen Funde des Franzoſen Perthes im Tale der Somme durch den engliſchen Geologen Lyell, der die Schule Cuviers vernichtet hatte. Die Naturvölker galten jetzt als erſtarrte Vorſtufen der Kulturvölker, nicht mehr als Entartungen derſelben. Die vergleichende Religionswiſſenſchaft wandte ſich mit Vorliebe den Naturvölkern zu. An Stelle der philologiſchen trat die ethnologiſche Forſchungsmethode. Welch intereſſante Bewegungen von da an die vergleichende Religionswiſſenſchaft einſchlug, davon entwirft Schmidt ein von Gelehrſamkeit ſtrotzendes, farbenreiches Bild, welches die folgenden Zeilen nur mit einigen ſpärlichen Strichen nachzuſkizzieren verſuchen können.

Der Engländer Lubbock (Lord Avebury) ſtellte 1870 im Anſchluß an Auguſte Comte, den Gründer des Poſitivismus, ein Syſtem auf, demzufolge der Atheismus oder die Religionsloſigkeit das erſte Stadium in der Entwicklung der Naturvölker wäre und die Sittlichkeit urſprünglich mit Religion nichts zu tun hätte. H. Spencer trat bald darauf mit der maniſtiſchen Theorie hervor, welche den Glauben an die Geiſter der Verſtorbenen zum Ausgangspunkt der Religion nimmt; Schmidt nennt ſein Syſtem, deſſen ethnologiſche Materialien er durch Mandatare ſammeln ließ, ein überwiegend ſpekulatives Gebilde.

Der Begründer des Animismus iſt der Engländer E. B. Tylor, Profeſſor in Oxford. Er ſtellt in ſeinem Werke „Primitive Culture“ (1872) die Theſis auf, daß aus den Tatſachen von Schlaf und Tod einerſeits, von Träumen und Viſionen andererſeits der Menſch ſich den Begriff der vom Leibe iſolierbaren Seele gebildet habe. Die anderen Weſen habe der Menſch ſich als verwandt, alſo als beſeelt, gedacht. Hiezu ſei der Ahnenkult, alſo der Begriff reiner Geiſter, getreten, und im Anſchluß daran Beſeſſenheitsglaube, Fetiſchismus, Idololatrie entſtanden. Hierauf kam Naturverehrung, Totemismus, Verehrung von Klaſſengottheiten (Vergöttlichung der ganzen Gattung), höherer Polytheismus, zuletzt mit der Oberherrſchaft eines höchſten Gottes. So erſcheint der Monotheismus als letzte Konſequenz der Entwicklung.

In England ſtand der Ausbreitung des Animismus zunächſt noch Max Müller, der berühmte Religionsphiloſoph, entgegen, welcher alle Religion aus Naturverehrung entſtanden ſein laſſen wollte. Sonſt aber gelangte die animiſtiſche Theorie unter mehr oder weniger bedeutenden Gegenſtrömungen zur ausgeſprochenen Vorherrſchaft in der ethnologiſchen Religionsforſchung in Nordamerika, Belgien und Holland, Frankreich und beſonders in Deutſchland, ſpeziell in der Leipziger Schule. Auch die Philologen, welche bis dahin die naturmythologiſche Theorie bevorzugten,

gingen ins Lager des Animismus über. Die Semitiſten wie Stade und Wellhauſen erlagen ihrem Einfluß, in ähnlicher Weiſe die klaſſiſche und indogermaniſtiſche Philologie, z. B. H. Uſener. Gegner des Animismus ſind Gruppe mit ſeiner Wanderungshypotheſe und Breyſig, der die Theſe aufſtellt, daß nicht die Vielheit, ſondern die Einheit das Erſte in der Entwicklung war, der aber nicht Gott, ſondern die mythiſche Idee des „Heilbringers“ an den Anfang ſetzen will.

Den Ausgangspunkt vom Animismus nimmt auch Wilhelm Wundts gewaltiges Werk „Völkerpſychologie“, beſonders deſſen drei Bände über „Religion und Mythus“. Als ſelbſtändige Momente macht Wundts Theorie geltend: die Dämonologie, die Mythologiſierung der Naturvorgänge, die Heldenſage, welche das Perſönliche auch auf die Naturvölker überleitet. Mit Heftigkeit wendet auch Wundt vom entwicklungsgeſchichtlichen Standpunkte aus ſich gegen die Möglichkeit eines urſprünglichen Monotheismus.

Nachhaltigere und prinzipiellere Gegnerſchaft erwuchs dem Animismus aus der aſtraliſch-mythologiſchen und panbabyloniſtiſchen Schule. Erſtere inaugurierte Siecke 1892 mit ſeiner „Liebesgeſchichte des Himmels“. Neu iſt die Betonung des aſtraliſchen Ausgangspunktes der mythologiſchen Entwicklung. Die Sonne, der Mond mit der Fülle ſeiner Geſichte und der Morgenſtern (Venus) ſind die reichlichſten Quellen der Mythen, denen immer ein am Himmel geſchautes Wirkliches zugrunde liege. Kindliche Urteile über die uns umgebenden Natur- und Himmelswunder ſeien die Mythen.

Ein Zweig dieſer Schule iſt der Panbabylonismus. Er lehrt, daß alle Mythologie mit den Vorgängen am Himmel und ihren Einflüſſen auf die Erde ſich beſchäftige. In Babel ſei 3000 v. Chr. ein ſolches aſtraliſch-mythologiſches und zugleich religiöſes Weltbild entſtanden, habe dann Ägypten, Iſrael, Hellas, Rom und das ganze Mittelalter beherrſcht. Winckler und Jeremias verfochten dieſe Theorie zunächſt für das aſſyriſch-babyloniſche Gebiet, Stucken dehnte die Hypotheſe auf die ganze Erde aus.

Der Aſtronom und Aſſyriologe Kugler S. J. hat dieſer Theorie den Boden entzogen, indem er nachwies, daß die babyloniſche Aſtronomie bei weitem nicht ſo alt ſei, ja vielfach nicht über das achte vorchriſtliche Jahrhundert zurückreiche. Gegen die Hypotheſe der Wanderung der Mythen und ihrer einzelnen Motive bringt Schmidt entſcheidende Argumente vor.

Der Schotte Andrew Lang hatte in langjährigem Kampf mit Max Müller die naturaliſtiſche Mythenauslegung verdrängt und die animiſtiſche zur Anerkennung gebracht, gründete aber dann mit ſeinem Werke „The Making of Religion“ ein neues Syſtem, den monotheiſtiſchen Präanimismus. Er überzeugte ſich von der Unhaltbarkeit des Satzes Tylors, daß überall der Monotheismus aus den niedrigen, animiſtiſchen Religionsformen entſtehe.

Lang blieb zunächſt unbeachtet. In Deutſchland trat Ehrenreich in Berlin auf ſeine Seite, in Öſterreich Schröder in Wien. Schmidt legt in überſichtlicher Gruppierung das reiche Tatſachenmaterial vor, auf welches

Lang ſeine Theorie gründete. In Auſtralien findet ſich nach den Forſchungen von Fiſon und Howitt kein entwickelter Glaube an Naturbeſeelung (Animismus), keine religiöſe Verehrung des Totemtiers, kein religiöſer Ahnenkult, wohl aber eine Art primitiven Monotheismus. Ähnliches trifft zu von den Bewohnern der Andamaneninſeln in Südaſien und von den Buſchmännern in Südafrika. Die Argumente aus dem Bereiche der Hottentotten läßt Schmidt nicht als vollwertig gelten; dagegen findet er im ganzen Gebiet der oſt- und weſtafrikaniſchen Neger eine Priorität des monotheiſtiſchen Gottesbegriffes und ein Verblaſſen desſelben vor dem Ahnenkult infolge der Völkerbewegung, in der die führenden Männer vergöttert wurden. Dasſelbe gilt von den nordamerikaniſchen Indianern. Schmidt weiß Langs Argumente überall zu berichtigen und zu ergänzen.

Lang und Schmidt greifen den Animismus in ſeiner Grundlage an, indem ſie das Hervorgehen der Gottesidee aus der Geiſtidee beſtreiten. Ferner wird das Syſtem des Animismus durchbrochen, indem bei manchen der genannten Völkergruppen die religiöſe Verehrung der Naturgeiſter und der Ahnenkult fehlt, ja ſogar das ſoziale Modell für die Fortbildung des Polytheismus zum Monotheismus, eine Häuptlingſchaft. Endlich fällt auch die Grundtheſis des Animismus, daß Religion und Sittlichkeit urſprünglich nicht verbunden waren. Langs Tatſachenmaterial beweiſt das Gegenteil. Lang erklärt die Entartung der Religion von der Stufe der Auſtralier etwa bis zur griechiſchen Volksreligion als eine unleugbare Tatſache.

Lang verwirft aber den Animismus nicht völlig, ſondern nur den vornehmſten von deſſen Lehrſätzen; er leugnet, daß der Animismus Quelle und Anfang der religiöſen Entwicklung ſei, daß er an der Bildung des Gottesbegriffes beteiligt ſei, ſtellt aber nicht in Abrede, daß der Animismus und der Manismus an der weiteren religiöſen Entwicklung beteiligt ſei.

Die Theorie Langs iſt kurz ſkizziert folgende: Das höhere religiöſe Element ſteigt aus dem Intellekt des Menſchen auf, das niedrige, mythiſche aus ſeiner Phantaſie. Das mythiſche Element überwuchert dann das höhere, wofür Lang in der Entwicklung des Chriſtentums ein Beiſpiel finden will. Das mythologiſche Element läßt er nun ganz im Sinne der animiſtiſchen Theorie entſtehen und glaubt ſich hierin in Übereinſtimmung mit des Euſebius „praeparatio evangelica“.

Sehr wahr und tief iſt der Gedanke Schmidts, daß die Theorie Langs über den vom Animismus beherrſchten Geiſteszuſtand identiſch ſei mit der klaſſiſchen Stelle Röm. 1, 21. Auch das ſittliche Element nimmt Langs Theorie in ſich auf.

In dem trüben Gewirre des Animismus ſieht Lang ein „Suchen Gottes, ob ſie ihn etwa ergreifen oder finden könnten“ nach Apg. 17, 27. Der urſprüngliche Monotheismus war unentwickelt. Der Animismus half den Begriff Geiſt erringen, der zur Läuterung des Gottesbegriffes notwendig war. Er half auch den Begriff Seele ausbilden und deren vom Leib unabhängigen, bis ins Jenſeits reichenden Wert erkennen. In

Israel sieht Lang den Glauben an den einen und gerechten Gott, in Ägypten den Unsterblichkeitsglauben heranreifen; beide Ströme fließen im Christentum zusammen.

Gegner von Lang ist außer dem Verfasser des „Golden Bough", Frazer, der Fachmann für südostaustralische Forschung, Howitt, dem es aber nicht gelungen ist zu bestreiten, daß die Anerkennung eines höchsten Wesens bei den ältesten Australiern vorhanden ist.

Tylor hatte schon 1892 bestritten, daß die von Lang später angeführten, höheren Anschauungen der Naturvölker über Gott originale Bildungen seien. Sie seien vielmehr von den Europäern importiert. Lang hat aber diese Auffassung gründlich widerlegt und findet auch dabei in Schmidt einen mächtigen Bundesgenossen.

Eine eingehende Kontroverse führte mit Lang E. Sidney Hartland, der es unwahrscheinlich findet, daß nackte Wilde, die nicht bis sieben zählen können, so hohe philosophische Auffassungen besitzen sollten. Der Beweis, daß die religiösen und ethischen Vorstellungen der Südostaustralier so unmoralisch, lächerlich und entwürdigend seien, daß von einem höchsten Wesen im christlichen Sinne nicht die Rede sein könne, wird durch Langs Repliken zu entkräften gesucht. Im einzelnen hat Hartland manche treffende kritische Bemerkung gegen Lang vorgeführt.

Marett gibt zu, daß die frühere Forschung die von Lang vorgeführten Tatsachenkomplexe nicht beachtet habe, sucht aber vergeblich nach anderen Faktoren, welche die höheren Gottesvorstellungen der Australier gebildet hätten.

Van Gennep in seinem französischen Werke „Mythen und Legenden Australiens" sieht in den höchsten Wesen Australiens entweder Reminiszenzen an christliche Missionen oder mythische Vorfahren oder Kulturheroen. Mit überlegener Logik tritt ihm Schmidt entgegen, der auf Grund seiner australischen Sprachstudien hier Fachmann ersten Ranges ist. Der ganz neu bearbeitete Abschnitt über die südostaustralischen höchsten Wesen ist ein klassisches Muster exakter, religionsgeschichtlicher Arbeit.

Obwohl Schmidt ein scharfer Gegner der alten, naturmythologischen Schule ist, welche in der Personifikation der großen Naturerscheinungen die älteste Form der Religion sah, gesteht er doch zu, daß die Astralmythologie auch in Australien eine Rolle spiele, aber ursprünglich getrennt von der Religion. Er weist ein höchstes Wesen ohne mythologische Formen in Südostaustralien nach. Der Gedanke des höchsten Wesens liegt vor der Zeit aller, selbst auch der ältesten uns aus Australien bekannten Mythologien. Die südostaustralischen Hochgötter haben mit Mythologie, Zauberwesen, Animismus nichts zu tun.

Schmidt meint, wenn jetzt noch jemand an Tylors System des Animismus festhalte, könne dies nur mehr aus Illoyalität oder Unkenntnis geschehen. Besonders legt er Gewicht darauf, daß Lang die Leichtigkeit und Einfachheit dargetan habe, mit der die Idee des höchsten Wesens gerade bei den primitiven Völkern sich bilden könne, und daß die Verehrung eines höchsten Wesens bei allen Naturvölkern des Erdkreises sich finde.

Die Herrſchaft des Animismus wurde in neueſter Zeit auch noch durch einen anderen Gegenſtoß erſchüttert, nämlich durch die präanimiſtiſchen Zaubertheorien, welche den Zauber, die Magie als das Früheſte in der religiöſen Entwicklung hinſtellen und den Animismus erſt ſpäter folgen laſſen. Als erſter Vertreter dieſer Richtung erſcheint der Franzoſe Guyau mit ſeinem bekannten Werk „L'irréligion de l'avenir". Aber doch gebührt die wiſſenſchaftliche Priorität dem Engländer John H. King, der das beſte Werk der ganzen Richtung („The Supernatural") geſchrieben hat. King wendet den Satz Häckels, daß Ontogenie eine rekapitulierte Phylogenie ſei, auf die Entſtehung der Religion an und meint, daß keine Stämme mehr exiſtieren, an welchen der primitive Geiſteszuſtand der Völker ſtudiert werden könnte. Die allgemeinen Empfindungen des Glücks oder Unglücks ſind die früheſten Keime der Religion. Daraus entwickelt ſich, ohne irgend einen Seelen- oder Geiſtbegriff, der Zauberglaube. Erſt ſpäter geht die Entwicklung in den Animismus über. Das Syſtem Kings wird von Schmidt einer ſehr eindringenden Kritik vom pſychologiſchen und ethnologiſchen Standpunkte aus unterzogen.

Die präanimiſtiſche Zaubertheorie vertritt auch der Engländer Marett, ebenſo die beiden jüdiſchen Soziologen Hubert und Mauß in einer gemeinſamen Abhandlung über eine allgemeine Theorie der Magie. Auch ſie halten den Begriff der unperſönlichen geiſtigen Kraft für früher als den der Seele, ſind alſo Präanimiſten. Den Glauben an die Wirkung der Zauberakte erklärt nach ihrem Syſtem nur der Begriff einer ganz abſtrakten Macht, die in eine höhere Sphäre, die des Zaubers, erheben kann. Dieſer Begriff der Zauberkauſalität, welche keine Schranken kennt, würde der individuellen Vernunft als Abſurdität erſcheinen. Er ſchöpfe ſeinen Urſprung und ſeine Dauer aus den Geſamtanſchauungen eines Volkes. Die Religion ſei in allen ihren Teilen ein weſentlich kollektives Phänomen. Mit Recht betont Schmidt, daß die Religion in ihrem Urſprung individualiſtiſch und Religion und Zauberei in der Wurzel verſchieden ſeien, indem erſtere an eine perſönliche, letztere an eine unperſönliche Macht ſich wendet.

Der Erforſcher der Ornamentik der Südſee und der mexikaniſchen Hieroglyphen, K. Th. Preuß, trat in ſeiner Abhandlung über den Urſprung von Religion und Kunſt für die Zaubertheorie ein, ebenſo Edv. Lehmann in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart", welcher ſchließlich die Möglichkeit eines Monotheismus in der Urzeit offen läßt.

Für Vierkandt (Globus 1907) iſt der Zauber nicht das Allererſte, ſondern hat ſich erſt allmählich entwickelt. Die Religion aber läßt er aus der Zauberei entſtehen, wie ſich noch an den chriſtlichen Sakramenten zeige.

Sidney Hartland ſetzt den Perſonifikationsdrang des die Macht der Natur ſcheu bewundernden, primitiven Menſchen an den Anfang der Entwicklung. Magie und Religion gehen nach ihm aus derſelben Wurzel hervor, ſind die beiden Seiten ein und derſelben Medaille. Magiſche Vorgänge ſeien verwoben mit den feierlichſten religiöſen Riten. Er lehnt alſo Frazers Anſicht ab, daß die Religion die Verzweiflung an der Magie ſei.

Schmidt macht gegenüber ſämtlichen Zaubertheorien geltend, daß ſie die normale, profane Kauſalität hinter die Zauberkauſalität ſtellen. Er findet in erſterer das Quellgebiet der Religion. Am Anfang ſteht ihm die Kraft, nicht die Unfähigkeit und Urdummheit. Der Urmenſch iſt ihm kein ſcheuer Träumer, ſondern ein rüſtiger Arbeiter und Sprachbildner, der ſich alsbald ein Weltbild und ſo auch die Idee eines höchſten Weſens ſchaffen konnte; die Bergesſpitze des alles überragenden, ins Morgenrot der Ewigkeit getauchten höchſten Weſens war die erſte religiöſe Bildung. Dieſe Spitze wurde durch den Verlauf der Entwicklung zerklüftet in eine Menge von Hügeln, die niemals die urſprüngliche, oberſte Spitze erreichen können. Der mit dem Kauſalitätsdrang innig verbundene Trieb der Perſonifikation führte den Menſchen zur Annahme des perſönlichen Schöpfers und Gebieters der Welt, noch bevor er ſo viel Naturbeobachtung angeſtellt hatte, daß er daraus die Analogien für ſeine falſchen Zauberſchlüſſe ſchöpfen konnte. Erſt als der Menſch aus irgendwelchen Gründen das höchſte perſönliche Weſen zurückdrängen wollte, wendete er ſich an den unperſönlichen Stoff (in der Magie) und erſt der noch ſpäter einſetzende Animismus ermöglichte die Idee des Fernzaubers durch Geſtaltung der Geiſtidee. Schmidt tadelt es, daß die Zaubertheorien von aprioriſtiſchen, ſpekulativen Vorausſetzungen, namentlich vom Darwinismus, ausgehen und der neueren, kulturhiſtoriſchen Methode, die objektiv das Alter der einzelnen Kulturmomente beſtimmt, ſich nicht bedienen, alſo auch nichts davon wiſſen, daß bei den Pygmäenvölkern die Zauberei eine geringere Rolle ſpielt als bei ſpäteren Naturvölkern, ſo daß alſo die Zauberei nicht Quelle der Religion ſein kann.

Schmidt will ſeine eigene Theorie über die Entſtehung der Religion erſt ſpäter entwickeln und er betont, daß die Geſtaltung derſelben im einzelnen noch weiteren Studien vorbehalten bleibe. Trotzdem ermöglicht ſchon der erſte Band eine kritiſche Stellungnahme zu ſeiner Methode und zu beſtimmten Hauptlinien ſeiner Geſamtauffaſſnng.

Schmidt ſcheidet ſcharf die Aufgabe der vergleichenden Religionsgeſchichte von jener der Apologetik und Religionsphiloſophie und will die erſtere nur ſehen in der Erforſchung und Darſtellung der religiöſen Tatſachen, ihrer Entſtehung, Verbreitung und Entwicklung ohne Urteil über Wahrheit oder Wert einer Religionsform. Allein ſchließt ein Werturteil im eminenteſten Sinne nicht ſchon die Definition der Religion ſelbſt ein?

Hier beginnt auch unſer Widerſpruch. Der Verfaſſer läßt die Religion hervorgehen aus dem Perſonifikationsdrang, der aufs innigſte mit dem Kauſalitätsdrang verbunden iſt (S. 439). Religion definiert der Verfaſſer als „die Anerkennung eines oder mehrerer perſönlicher über die irdiſchen und zeitlichen Verhältniſſe hinausragender Weſen und das Sichabhängig-Fühlen von denſelben.“

Dieſe Definition will dem Apologeten ſehr unbefriedigend erſcheinen. Abgeſehen davon, daß ſie mit allen Nachteilen der Schleiermacherſchen Gefühlstheorie belaſtet iſt (vgl. darüber Schell, Apologie I., 3. Aufl., S. 154 bis 200), ſo fehlt darin noch der Begriff „Gefühl der Abhängigkeit vom Unendlichen“. Wird noch dazu der Perſonifikationsdrang, alſo eine

lediglich pſychologiſche, nicht logiſche Funktion, als letzte Wurzel der Religion erklärt, ſo ſteht die Definition auf ſchwachen Füßen. Freilich will Schmidt eine Definition, unter welche alle Religionsformen der Naturvölker ſich bequem ſubſumieren laſſen. Aber wer wird die Aſtronomie ſo definieren, daß darunter auch die aſtrologiſchen Syſteme ſich ſubſumieren laſſen? Viel beſſer gefällt uns Schells Definition: Religion iſt die freie Hingabe des Geiſtes an Gott in Erkenntnis und Leben. Von dieſem Ideal ſind die wirklichen Religionsformen mehr oder minder zureichende Schattenbilder.

Echt katholiſch iſt die freudige Zuverſicht, mit der Schmidt auch im tiefſten Heidentum die Lichter des höchſten Gottesglaubens nicht für erloſchen hält, und mit der er emſig jede Spur dieſes Glaubens ſammelt. Dem Proteſtantismus ſteckt es ſeit Luther bis herab zur Ritſchlſchen Schule im Blute, im Heidentum nur das gänzlich ausgebrannte tote Meer zu erblicken, und dieſes Vorurteil beherrſcht unbewußt auch die freieſten proteſtantiſchen Laienforſcher. Es klingt hier die gewaltige Dialektik der lutheriſchen Rechtfertigungslehre nach, eine Dialektik, welche auch vor den Tatſachen der Ethnologie nicht Halt macht.

Freilich will es mir ſcheinen, als ob für den katholiſchen Ethnologen unter ſolchen Umſtänden die Gefahr naheliege, die Spuren der höchſten Religion bei den Naturvölkern zu überſchätzen, und in der Tat empfinde ich nicht alles, was Schmidt in dieſer Hinſicht gegen Hartland vorbringt, welcher ſittliche Flecken in den religiöſen Ideen der Südoſtauſtralier findet, als überzeugend.

Schwer vereinbar ſcheinen mir auch folgende Theſen Schmidts: Einerſeits hält er es durch die Ethnologie für erwieſen, daß die materielle Kultur der Naturvölker keine Degeneration ſei, ſondern Vorſtufe zu einer höheren Kultur. Andererſeits will er, obwohl er natürlich die Möglichkeit und Tatſächlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung auf das Allerbeſtimmteſte feſthält, dennoch die Tatſache dieſer Uroffenbarung bei Beſtimmung des Inhaltes der primitiven Religionen außer Anſatz gelaſſen wiſſen.

Nimmt man nun, ſo will mir ſcheinen, im übrigen Kulturzuſtande eine geradlinige Entwicklung an, ſo iſt es ſchwer, bei der Religion eine Degeneration anzunehmen, wie Schmidt bei ſeiner Stellung zum Animismus es tun zu müſſen ſcheint. Religion und Kultur ſind doch innig verwachſen. Erſtere iſt der dominierende Hauptfaktor der letzteren, und die chriſtliche Paradieſeslehre trennt beide nicht.

Noch ſchwieriger ſcheint es mir, eine möglichſt hohe Gotteserkenntnis der tiefſtſtehenden Naturvölker rein aus den natürlichen Kräften der Vernunft abzuleiten. Beſteht auch über den Umfang der Uroffenbarung keine theologiſche Gewißheit, ſo muß doch die Tatſache einer ſolchen Offenbarung eine ſo gewaltige geweſen ſein, daß ſie nicht leicht völlig verwiſcht werden konnte, und nicht bei Görres, wohl aber bei Lüken mag manches, aber nicht alles, was er über Offenbarungsreminiſzenzen der klaſſiſchen Völker anführt, hinfällig erſcheinen.

Schmidt beruft ſich auf Paulus, der Röm. 1 die Heiden ſtrafbar finde, nicht weil ſie die Offenbarung ablehnen, ſondern weil ſie die natürliche

Religionsbildung unterließen. Allein Paulus ſchließt dort die übernatürliche Offenbarung nicht aus, ſondern ein, und gerade jenes Kapitel des Römerbriefes iſt dem reinen Monotheismus der Naturvölker nicht günſtig. Letzterer wird nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach von Paulus behauptet, und eine religiöſe Degeneration hätten wir hiernach auch bei den Naturvölkern.

Schmidt will ſich auf das ſchwankende Brett der ſkotiſtiſchen Paradieſeslehre ſtützen. Duns Skotus meinte nämlich, daß die erſten Menſchen nicht gleich die übernatürliche Ausſtattung erhalten hätten, ſondern nach längerer Prüfungszeit, ebenſo wie die Engelwelt. Das Tridentinum läßt dieſe Meinung als zuläſſig gelten. Schmidt meint, in dieſem Falle wäre die natürliche Gotteserkenntnis nicht bloß dem Begriffe, ſondern auch der Zeit nach der erſte Urſprung der Religion geweſen.

Dabei iſt überſehen, daß auch nach den Skotiſten der reine Naturſtand niemals wirklich war. Denn auch ſie nahmen und nehmen an, daß der erſte Menſch mit der Integritätsgnade, d. h. auch mit einem übernatürlich erhöhten Erkenntnisprinzip erſchaffen wurde.

Im ganzen zeigt Schmidts Werk nicht bloß die Vorzüge, ſondern auch die Schranken religionsgeſchichtlicher Betrachtungsweiſe. Der Urſprung der Gottesidee iſt kein geſchichtliches, ſondern ein philoſophiſches Problem.

19. Katholizismus und Proteſtantismus im gegenwärtigen Deutſchland.[1]

Als im Jahre 1670 zum erſtenmal die drohenden Wolken des franzöſiſchen Weltmachtideals am Horizonte Deutſchlands ſich ſammelten, ſchrieb Leibniz: „Deutſchland iſt der Erisapfel wie einſt Griechenland, ſpäter Italien. Es iſt der Ball, den die einander zuwerfen, die um die Weltherrſchaft ſpielen. Es iſt die Arena, darauf um die Meiſterſchaft von Europa gefochten wird. Kurz, es wird nicht aufhören, ſeines und fremden Blutvergießens Materie zu ſein, bis es aufgewacht, ſich geſammelt, ſich geeiniget und allen Freiern die Hoffnung, es zu gewinnen, abgeſchnitten hat.“[2]

Das größte vaterländiſche Unglück in der Geſchichte des deutſchen Volkes war der kirchliche Glaubenszwieſpalt. Von dieſem Geſichtspunkte aus begann Leibniz ſein gigantiſches kirchliches Friedensprojekt, in deſſen Zeichen alle großen Werke dieſes erhabenſten deutſchen Genius ſtehen, in deſſen Dienſt er mit unerhörter Zähigkeit nacheinander alle großen Fürſtenhöfe Europas aufrief. Ihm zur Seite arbeitete Biſchof Spinola,

[1]) Aus dem Sammelwerk von Pfeilſchifter: „Deutſche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches La guerre allemande et le Catholicisme“ (1916). Mit Abſicht will ich die Zeitſtimmung dieſer Abhandlung ungetrübt laſſen.

[2]) Ausgabe von Klopp I 246.

der ſich, wegen ſeines Gichtleidens auf die linke Seite geſtützt, in einer Sänfte an den kleinen Fürſtenhöfen Deutſchlands herumtragen ließ, um die Einigung der Konfeſſionen unermüdlich zu betreiben. Rom erwies ſich der Sache freundlich. Die herrlichſte Zierde des franzöſiſchen Katholizismus, Boſſuet, wurde für die Verhandlungen gewonnen. Zeigte auch der hochintereſſante Gedankenaustauſch ſo tiefer Geiſter zum erſtenmal, daß der Riß im Herzen der Chriſtenheit ein unheilbarer ſei, ſo waren doch ſeit Beginn der Spaltung die Geiſter nie ſich ſo nahe gekommen. Leibniz hatte ſogar, weit über Melanchthon hinausgehend, unter ungeheuren Schwierigkeiten eine proteſtantiſch-theologiſche Fakultät für das geheime Verſprechen der Anerkennung des göttlichen Rechtes des Primates gewonnen. Da brach plötzlich das mühevoll errichtete Gebäude jäh zuſammen. Die Sache ſcheiterte an ihrer inneren Schwierigkeit. Der größte perſönliche Gegner derſelben war, wie Spinola ſich beklagte, Ludwig XIV., der gleichzeitig Innozenz XI. einſchüchterte und den Führer des Proteſtantismus in Deutſchland, den Kurfürſten von Brandenburg, gegen das Friedenswerk aufſtachelte.

Seitdem ſind abermals dritthalb hundert Jahre verfloſſen, und der Pfahl des religiöſen Zwiſtes iſt im Herzen des deutſchen Volkes ſtecken geblieben.

Wie wirkt dieſer wichtige geiſtige Faktor im heutigen Weltkriege? Der Geiſt Ludwig XIV. iſt noch nicht tot. Wie der katholiſche Geſchichtſchreiber Onno Klopp nachgewieſen hat, wäre Ludwigs Idee, Deutſchland zu vernichten, gelungen, wenn nicht Kaiſer Leopold I. deſſen verbrecheriſchen Plan, ſeinem Eroberungskrieg die Maske der Religion vorzulegen, vereitelt hätte. Die Verfaſſer der jüngſten franzöſiſchen Kriegsſchrift wandeln getreu in den Spuren dieſes Königs, der dort noch immer als das glänzendſte Phänomen des galliſchen Volkstums die Geiſter blendet. Sie ſuchen den neutralen Katholiken die Überzeugung beizubringen, daß Deutſchlands Kampf den Proteſtantismus zur Weltherrſchaft bringen wolle, daß deutſcher Geiſt und Proteſtantismus identiſch ſeien. „Ich öffne," ſo läßt ſich Goyau zur Charakteriſtik der deutſchen Kultur vernehmen, „die Bücher der Theologen, der Hiſtoriker, der Publiziſten und Politiker, welche Preußen im Laufe des 19. Jahrhunderts mitten über Deutſchland hingeſtreut hat als ebenſoviele Samenkörner ſeiner ephemeren Größe, und ich finde da auf allen Seiten eine ſyſtematiſche Gleichung zwiſchen Proteſtantismus und Deutſchtum" (33).

Recht gründlich kann Goyau im Buche der deutſchen Geſchichte nicht geblättert haben, wenn er mit obigen Worten ausdrücklich eine Charakteriſtik für das ganze verfloſſene Jahrhundert geben will. Nachdem Goyau in ſeinem fünfbändigem Werke „L'Allemagne religieuse" und in dem vierbändigen Werke „Bismarck et l'Égliſe" eine teilweiſe intime Kenntnis der geiſtigen Bewegungen in der deutſchen Volksſeele dokumentiert, hätte ihm nicht entgehen dürfen, daß in der deutſchen Geſchichtſchreibung des 19. Jahrhunderts die von ihm geſchilderte Richtung durchaus nicht die vorherrſchende, geſchweige denn die alleinherrſchende iſt. Einen ungleich größeren Raum nimmt in ihr die von der Philoſophie Hegels und Schellings beherrſchte Auffaſſung ein. Dieſe gerade in den

letzten Jahrzehnten wieder mächtig auflebende Richtung ſpricht dem Proteſtantismus durchaus nicht Alleinberechtigung zu, ſondern fordert, man müſſe, ſich erhebend über die Gegenſätze und hinaufſteigend über die hiſtoriſche Erſcheinung beider Konfeſſionen, einen Standpunkt erklimmen, von wo aus man ihr beiderſeitiges Leben aus dem gemeinſamen Quell einer höheren Einheit ausfließen ſehe. Katholizismus und Proteſtantismus ſeien nur die beiden notwendigen Hemiſphären, in welchen die chriſtliche Idee ſich bewegen müſſe und ſich ergänze, gleichwie der magnetiſche Gegenſatz zweier Pole ſich in eine höhere Einheit auflöſe. Der im Katholizismus und Proteſtantismus verkörperte Gegenſatz poetiſcher und ſpekulativer, phantaſtiſcher und kritiſcher Naturen herrſche notwendig durch das ganze Reich geiſtiger Organiſation und Bildung, hie und da im Übergewicht der einen und im Extrem, bald wieder in ſanfteren Miſchungen und Annäherungen. Dem Proteſtantismus ſei die ernſte Wiſſenſchaft als Domäne verliehen, dem Katholizismus die heitere Kunſt, wie man ſeit Schelling verſichert, der ſelbſt beides in ſeinem Syſtem zu vereinigen glaubte.

Wir ſind weit entfernt, dieſe Auffaſſung als eine dem Katholizismus gerecht werdende zu erklären. Aber Goyaus Charakteriſtik, auf welche er ſeine Schlußfolgerungen baut, fällt damit dahin. Wenn er überhaupt die Kulturkampfzeit, welche er ja aus den Quellen kennt, zum Maßſtabe ſeines Urteils nimmt, ſo hat dagegen Pater de la Brière im Maiheft 1915 der Jeſuitenzeitſchrift „Études“ mit Recht erinnert, daß der deutſche Katholizismus durch ſeinen prachtvollen Widerſtand den Kulturkampf glänzend überwunden und nicht mehr hat aufleben laſſen.

Ex ore tuo te iudico! Würde der Krieg nicht gar ſo vergeßlich machen, ſo hätte Goyau ſich erinnern müſſen, daß er in ſeinen eigenen Werken früher das gerade Gegenteil geſagt hatte von dem, was er jetzt ſagt. So im vierten Band ſeines Werkes über Bismarck (222f.), wo er mit galliſcher Beredſamkeit ausführt, wie das Reich, das ſich zuerſt im Kulturkampf mit dem Proteſtantismus identifizieren wollte, zuletzt den Katholizismus und die Rechte des Papſtes mit einer Weitherzigkeit anerkannt habe, an der ſich katholiſche Länder ein Vorbild nehmen könnten.

Aber auch ſonſt iſt in der inneren Verfaſſung des Proteſtantismus in Deutſchland ſeit der Kulturkampfzeit eine tiefgreifende Veränderung vorgegangen, welche eine gewaltige Rückwirkung auf das gegenſeitige Verhältnis der chriſtlichen Konfeſſionen im Reiche ausgeübt hat. Ich will hier nicht daran erinnern, daß aus der Mitte der proteſtantiſchen Theologie ſchon vor faſt zwei Jahrzehnten die Konſtatierung gemacht wurde, daß die proteſtantiſchen Kirchenzeitungen und ſelbſt der „Reichsbote“ mit einem katholiſchen Begriff der Kirche arbeiten, ganz entgegen dem ſiebten Artikel der Augsburgiſchen Konfeſſion; daß der Prozeß der Katholiſierung des evangeliſchen Kirchenbegriffs zielſicher und mit elementarer Gewalt ſich vollziehe; daß der deutſche Proteſtantismus in einer Umbildung zu neuen Lebensformen begriffen ſei, die in katholiſcher Richtung vor ſich gehe. Ich denke an eine noch tiefere Umbildung. Seit dem Kulturkampf iſt in Deutſchland jenes große Ereignis

in der proteſtantiſchen Theologie zum Durchbruch gekommen, deſſen interkonfeſſionelle Wirkungen bisher noch ſelten abgewogen wurden: Was bisher unter dem Einfluß des deutſchen Idealismus trotz Schleiermacher nur an der Peripherie des deutſchen Proteſtantismus geblieben war, drang nun in ſein Lebensmark ein. Die Schule Albrecht Ritſchls brachte eine ganz neue Auffaſſung des Chriſtentums. Ritſchl, von ſeinen Schülern der letzte lutheriſche Kirchenvater genannt, hat tatſächlich Luthers Glaubensſyſtem radikal geſtürzt, was erſt eine Generation nach ihm zu voller Wirkung kam. Er inaugurierte ein modernes Chriſtentum ohne den „Peſſimismus der Erbſündenlehre", ohne Gottheit und Sühnetod Chriſti, ohne Prädeſtination und Wunder des Heiligen Geiſtes, deren Wirkung nach Luther der Glaube iſt. Damit war der Säkulariſationsprozeß der Theologie eingeleitet.

Wir führen dies und alles Folgende nicht in kritiſcher oder polemiſcher Abſicht an, ſondern um zu zeigen, daß die innere Kriſis im Proteſtantismus tatſächlich eine ireniſche Wirkung in interkonfeſſioneller Beziehung ausgeübt hat, und zwar eine Wirkung von ungeheurer Tragweite.

Wer die leidenſchaftlichen Deklamationen Luthers gegen den angeblichen Pelagianismus der katholiſchen Kirche kennt, muß ſtaunen, wie in der Schule Ritſchls eine ganz entgegengeſetzte Bahn eingeſchlagen wurde, Schuld und Sünde eingeengt werden auf den kleinen Bezirk der freien menſchlichen Willenshandlungen, ſogar auf die Gefahr hin, daß, wie Wernle gegenüber Wendt geltend macht, der Gottesgedanke durch die nun auf Gott fallende grauenhafte Maſſe des objektiv Widergöttlichen, Böſen belaſtet und der Ernſt des Schuldgedankens ganz im Gegenſatz zu Luther verringert wird.

Doch das iſt nur ein Beiſpiel. So ſehr hatte Luther die Geiſter in ſeinen Bann geſchlagen, daß jahrhundertelang ſeine individuelle Auffaſſung des Chriſtentums die Grundfeſte der konfeſſionellen Polemik bildete. Wer die erbitterten Kämpfe der chriſtlichen Konfeſſionen auf theologiſchem Gebiete in den vier Jahrhunderten ſeit der Kirchenſpaltung kennt, wird zugeſtehen: Von der Schule Ritſchls aus kommen gerade jene konfeſſionellen Hauptprobleme, um die ſich der erbittertſte Streit gedreht hatte und von denen aus die meiſte Erregung ins Leben getragen wurde, einfach in Wegfall.

Das Prinzip des alten Proteſtantismus war das dogmatiſche Syſtem Luthers, welcher von der Mitte der ſupernaturaliſtiſchen Heilsauffaſſung ausgehend mit ohne Zweifel gewaltiger Geiſtesenergie ein Gedankengebäude errichtete, von dem aus die altkirchliche Auffaſſung bis in die Tiefen des Lebens hinein als dämoniſches Widerſpiel des Göttlichen ſich ſpiegelte. Der neuere Proteſtantismus hat dieſes Gedankengebäude ſelbſt verlaſſen und die freie Forſchung unter Aufgabe des ſupernaturaliſtiſchen Standpunktes zu ſeinem Prinzip erkoren. Eine unbegrenzte Verehrung gegenüber der Perſönlichkeit Luthers hat er beibehalten. Seine Lehre hat er aufgegeben.

Nimmt man dazu, daß das proteſtantiſche Laientum vom Standpunkte der modernen Bildung aus zu dem Verſtändniſſe der ſubtilen theologiſchen

Frageſtellungen, auf denen Luthers Glaubensſyſtem ruhte, ſich nicht mehr erheben kann, ſo war es eine natürliche Folge, daß die liberale Theologie, welche tatſächlich der Abfall von der Lehre Luthers iſt, die Mehrheit des proteſtantiſchen Laientums raſch erobern konnte und daß die Orthodoxie auf wiſſenſchaftlichem und praktiſchem Gebiete in die Minderheit ſich gedrängt ſah.

Aber nicht bloß dadurch mußte der Kampf des deutſchen Proteſtantismus gegen die katholiſche Kirche an Schärfe verlieren, daß ſich erſterer nunmehr in ſeinem eigenen Inneren in einen tiefbohrenden Prinzipien- und Richtungsſtreit verwickelt ſah, ſondern die orthodoxe Richtung wäre nun in bezug auf die grundlegendſten Probleme, die ſich um die Gottheit Chriſti konzentrieren, auf weitere Strecken gemeinſamen Glaubensbodens mit der katholiſchen Auffaſſung hingewieſen als mit der liberalen. Muß nun zur wahrheitsgetreuen Vervollſtändigung des geſchichtlichen Bildes zugegeben werden, daß die Orthodoxie in Erinnerung an die alten Gegenſätze dieſe neue Gemeinſamkeit der Intereſſen weniger betonte als es in der Natur der Sache gelegen wäre, daß ſie vielmehr in größerer Vorliebe mit extremen Richtungen wie Arthur Drews und W. v. Schnehen eine Waffenbrüderſchaft anzuknüpfen ſuchte, ſo hat ohne Zweifel die Emanzipation von der Glaubenslehre Luthers die herrſchende liberale Richtung dazu geführt, auf dogmatiſchem und hiſtoriſchem Gebiete eine Menge von Vorurteilen gegen die katholiſche Kirche aufzugeben, die ihrer Natur nach mit dem ſpekulativen Syſtem Luthers ſtehen und fallen. Und jeder Kundige weiß, daß gerade auf dieſem Gebiete jahrhundertelang die Brunnenſtuben des konfeſſionellen Haſſes gelegen waren.

Aus dieſer Sachlage ergab ſich eine völlig veränderte Schätzung des Katholizismus. Der nämliche Standpunkt, den die Geſchichtsphiloſophie von Hegel und Schelling aus erreicht hatte, daß die Konfeſſionen in ihrer patriotiſchen und humanitären Aufgabe einander notwendig ergänzen, wird in dieſer neuen Phaſe der proteſtantiſchen Theologie, welche ſich an Luthers ſpekulatives Syſtem nicht mehr gebunden fühlt, von theologiſchen und allgemein wiſſenſchaftlichen Ausgangspunkten her gewonnen. Was hätte auch z. B. die jüngere proteſtantiſche Theologenſchule, welche ſich mit ſolchem Feuereifer auf die religionsgeſchichtliche Forſchung ſtürzte, mit der lutheriſchen Urſtands- und Rechtfertigungslehre anfangen können? Nach dieſer Lehre iſt die Vernunft durch die Erbſünde getötet oder nach Luthers Ausdruck wie Lots Frau in eine Salzſäule verwandelt. Das Heidentum erſcheint von dieſem dogmatiſchen Standpunkte aus als totes Meer von Sünde und Laſter. Und die moderne Religionsgeſchichte will doch das Beſte und Edelſte am Chriſtentum als Blüte des heidniſchen Geiſtes erweiſen! Ein ſo weites Forſchungsfeld war durch die Schranken des altreformatoriſchen Erbſündebegriffs verſchloſſen, während die katholiſche Auffaſſung zwar die Theſis weit von ſich weiſt, als ſei das Chriſtentum nur ein Stück natürlicher Entwicklungsgeſchichte, aber anderſeits die Strahlen des Logos auch in der Nacht des Heidentums anerkennt und deshalb ſchon in der Urzeit des Chriſtentums Fühlung mit dem Edelſten in der vorchriſtlichen Kultur geſucht und gefunden hat. Kein Kundiger wird aber leugnen, daß hiſtoriſch die ganze Reformation

des 16. Jahrhunderts losgelöst von Luthers Rechtfertigungslehre, dem geistigen Fundamente der ganzen Bewegung, einfach nicht zu denken wäre. Luthers Gedanke war wie selten bei einer andern geistigen Bewegung der Menschheit jahrhundertelang die innerste Signatur des auf alle Lebensgebiete übergreifenden konfessionellen Kampfes. Fiel dieser Gedanke, dann fiel an unzähligen Punkten der Kontroverse die schärfste Spitze ab. Dieses Ereignis haben wir im letzten Menschenalter erlebt.

Um einen kurzen Überblick zu geben, wie die veränderte dogmatische Auffassung des Protestantismus auf allen Linien des Glaubens- und Kulturlebens eine günstigere Schätzung des Katholizismus zur Folge haben mußte, möchte ich auf verschiedene Äußerungen Harnacks hinweisen, welche der Zeitlage nach über das letzte Vierteljahrhundert sich erstrecken und als charakteristisch und symptomatisch schon um dessentwillen gelten müssen, weil dieser Gelehrte, weit über das Gebiet der Theologie hinaus der einflußreichste aller lebenden protestantischen Theologen, durchaus nicht Ireniker um jeden Preis sein will, sondern auch mit Ausstellungen am Katholizismus nicht sparsam ist.

Schon im Januar 1891 stellte Harnack im „Bunde evangelischer Studierender" zu Berlin die seit Beginn der Reformation im ganzen Umfange der protestantischen Literatur unerhörte Frage: „Was wir von der römischen Kirche lernen sollen," und antwortet u. a.: „Ein drittes, was wir von der römischen Kirche lernen können, ist der Gedanke der Katholizität, der Zug nach einer allgemeinen und wirksamen Verbrüderung der Menschen durch das Evangelium, das Streben nach Verwirklichung des Gedankens Jesu Christi: Ein Hirt und Eine Herde! Ich glaube es aussprechen zu dürfen: Der ernste Katholik empfindet den Segen einer großen christlichen Gemeinschaft lebendiger, die Spaltung der Christenheit schmerzlicher, die Aufgabe, die allen Gläubigen gesetzt ist, gewissenhafter als wir. Bei uns ist das Bewußtsein um diese Aufgabe, alle Menschen innerlich als Kinder Gottes und Brüder Jesu Christi zu verbinden, in der Regel nur schwach entwickelt . . . Der große Gedanke der allgemeinen durch das Christentum herbeizuführenden Einheit der Völker wird durch andere Ideale nicht ersetzt. Wir freuen uns, wenn in dieser Welt der materiellen Interessen ein edler Patriotismus gepflegt wird. Aber wie armselig ist doch der Mensch, der im Patriotismus sein höchstes Ideal erkennt oder im Staate die Zusammenfassung aller Güter verehrt! Welch ein Rückfall, nachdem wir in der Welt Jesus Christus erlebt haben! Wir sollen daher mit aller Kraft die christliche Einheit der Menschheit erstreben, in unseren kleinen Kreisen aufgeschlossen und weitherzig sein, um fähig zu werden, daran zu glauben, daß die brüderliche Einheit der Menschheit kein Traum der Träumer ist, sondern ein vom Evangelium unabtrennbares Ziel!" [1])

Aber auch vom inneren Leben der katholischen Kirche hat nach Harnack der Protestantismus viel zu lernen. Und da stoßen wir auf Zugeständnisse, welche in der früheren protestantischen Polemik glatt unmöglich gewesen wären. Harnack beklagt es, daß der Protestantismus

[1]) Reden und Aufsätze II (Gießen 1904) 249.

das Lebenselement der Religion, die Anbetung, zurückgedrängt habe und daß der öffentliche evangelische Gottesdienst doktrinär geworden sei: „Wir können hier von der katholischen Kirche viel lernen. Sie fordert energischer und vielfältiger zur Anbetung auf als wir, innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes. Ich vermag keine Ratschläge zu geben, wie wir es machen sollen. Aber ich sehe deutlich, was fehlt. An der ältesten Kirche können wir uns ein Muster nehmen". (S. 254).

Ja Harnack schreckt nicht davor zurück, es zu beklagen, daß der Protestantismus im Kampfe gegen die Messe die Idee des Opfers, die doch eine neutestamentliche sei, vollständig verworfen habe. „Das ist ein ungeheurer Umschwung in der Religionsgeschichte. Denn noch hat es keine Religion gegeben, in der nicht die Opferidee das Leben der Religion beherrschte . . . Das Wort ‚Opfer' hat fast einen so schlimmen Klang bei uns erhalten wie das Wort ‚Tugend'. In beiden Fällen haben große religionsgeschichtliche Umwälzungen die Quieszierung dieser Begriffe veranlaßt. Aber um unser geistiges und inneres Leben gesund zu erhalten, welches mit den geringsten Mitteln gebaut ist, können wir diese Schemate nicht entbehren". (S. 255).

Ferner erklärt Harnack die Ersetzung der Beicht durch ein allgemeines Schuldbekenntnis für eine seltsame und traurige Verwechslung. Man solle es auch den Erwachsenen, obwohl die obligatorische Ohrenbeicht zu verwerfen sei, einprägen, welch ein Mittel für die Gesundheit der Seele und welch ein Mittel für die geistige Gemeinschaft sie damit preisgäben, daß ein jeder seine eigene Last trägt und darauf verzichtet, sich auszusprechen. „Können wir hier nicht von der katholischen Kirche lernen, und ist es nicht sträfliche Torheit, der wurmstichigen Früchte wegen den ganzen Baum der Beicht auszurotten?" (S. 257).

Die Reformation, so bemerkt Harnack ferner, hat das Mönchtum abgetan und damit vielen Jammer „gezwungener Religion" beseitigt: „Aber lag nicht eine Wahrheit in dem Mönchtum? Niemand wird diese Frage verneinen, der die Institution unserer Diakonissen schätzt. Aber was uns erst in diesem Jahrhundert, nicht ohne Widerspruch, in bezug auf die Diakonissen aufgegangen ist, ist uns in bezug auf Diakonen, oder wie man es nennen mag, noch nicht oder nur in bescheidener Weise klar geworden. Und doch ist es mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß wir in den sozialen und kirchlichen Nöten der Gegenwart Gemeinschaften brauchen, erfüllt von dem Geiste, wie ihn die rechtschaffenen und lauteren Mönche besessen haben und noch besitzen . . . Doch ich darf diesen Punkt nicht weiter ausführen. Sie würden meine pia desideria vielleicht allzu kühn finden. Aber ich weiß, daß ich nicht der einzige bin, der sie hegt, daß sie vielmehr jeder teilen muß, der nicht den Protestantismus zur Konfession des latenten Christentums fortzuentwickeln den Mut hat, und ich weiß auch, daß die Geschichte der christlichen Kirche, wie sie sich im Mönchtum darstellt, nicht nur die Geschichte eines großen Irrtums ist". (S. 259).

Harnack fügt die Mahnung zur Toleranz an, da es gelte, die Katholiken nicht niederzuschlagen, sondern zu gewinnen. „Mag uns die römische Kirche wie immer begegnen, solange sie nicht eingreift in die Sphäre des

Rechts, das wir zu ſchützen haben, ſoll ſie unſerer Achtung und ihre Glieder unſerer Liebe ſicher ſein. Wir können doch unſere eigene Geſchichte nicht verleugnen oder ummachen. Die Geſchichte der katholiſchen Kirche aber bis zum 16. Jahrhundert iſt unſere Geſchichte, und es ſteht uns übel an, nützt auch nichts, die Zurückgebliebenen zu ſchelten".[1])

In ſeinen Vorleſungen über das „Weſen des Chriſtentums" (1899/1900) fragt Harnack: Was hat die römiſch-katholiſche Kirche geleiſtet? und geſteht ihr ungeheure Verdienſte zu. Sie hat die romaniſch-germaniſchen Völker erzogen und ihnen die Kultur gebracht. Sie hat ſich auch in den letzten Jahrhunderten der politiſchen Bewegung vollkommen gewachſen gezeigt (Harnack fügt hier bei: „Wir in Deutſchland ſpüren das hinreichend!"). Sie nimmt noch immer an der geiſtigen Bewegung einen bedeutenden Anteil. Sie hat in Weſteuropa den Gedanken der Selbſtändigkeit der Religion gegenüber der Staatsomnipotenz auf geiſtigem Gebiet aufrecht erhalten.[2])

Noch weit wichtiger iſt aber ein anderes Zugeſtändnis Harnacks. So ſchief und einſeitig ſeine Charakteriſtik der römiſchen Kirche als Erbin des römiſchen Rechtsſtaates iſt, ſo zutreffend iſt das andere Kriterium, das er ihr zuerkennt: daß ſie durch Auguſtins Geiſt charakteriſiert ſei. Harnack feiert dabei Auguſtin als den gewaltigen religiöſen Genius, der den geiſtigen Gott empfunden hat als den Fels und das Ziel ſeines Lebens, der nach ihm dürſtet und außer ihm nichts begehrt, der mit ſeiner Auffaſſung von Sünde und Gnade die Seelen von Millionen ſo ſicher zu treffen wußte, daß ſeit 1500 Jahren immer wieder erlebt wird, was er erlebt hat. Und Harnack fügt bei: „Bis auf den heutigen Tag iſt im Katholizismus die innere, lebendige Frömmigkeit und ihre Ausſprache ganz weſentlich auguſtiniſch." (S. 161).

Das Zugeſtändnis wird um ſo wertvoller, als Harnack nicht verſäumt zu konſtatieren, daß Auguſtins Frömmigkeit und Theologie eine „Wiedererweckung" der pauliniſchen Lehre von Sünde und Gnade, Schuld und Rechtfertigung, Prädeſtination und Freiheit iſt. Hatte die proteſtantiſche Polemik bisher vom lutheriſchen Kirchenbegriff aus den Katholizismus als antipauliniſch bekämpft, ſo wird ein weſentlich apoſtoliſches Element in ihrer Grundverfaſſung ihr hier nachdrücklich zugeſprochen. Das Tridentiniſche Konzil, das mit Recht ein Reformkonzil in mancher Hinſicht genannt zu werden verdiene, habe viel tiefer und innerlicher als die Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts die Lehre von Sünde und Gnade formuliert. Darin zeige ſich das Fortwirken des Auguſtinus, an dem ſich alle großen Katholiken bildeten, die immer wieder neues Leben in der abendländiſchen Kirche entzündeten (S. 162).

Endlich hat Harnack in der berühmten Kaiſergeburtstagsrede 1907 zum Verhältnis zwiſchen Katholizismus und Proteſtantismus in Deutſchland erneut Stellung genommen und manche wertvolle Ergänzung ſeiner früheren Ausführungen geboten. Abermals erklärt er es als unveräußerliches Element der chriſtlichen Religion, daß ſie Einheit

[1]) Die Chriſtliche Welt 1891, Nr. 18.
[2]) 3. Aufl. 153 f.

unter ihren Bekennern fordert und ſtiften will. Die theologiſche Wiſſenſchaft aber erkenne nur zu gut, daß nicht wenige Urſachen, die zu der Kirchenſpaltung geführt haben, in geſchichtlichen Umſtänden begründet waren, die nicht mehr beſtehen.[1])

Beſonders energiſch wendet Harnack ſich gegen den modernen Vorſchlag, Religion und Kirche und namentlich den Katholizismus aus dem öffentlichen Leben überhaupt auszuſchalten; dadurch würden dann die Konfeſſionen in ihrer Iſolierung immer kümmerlicher und gegenüber der fortſchreitenden Entwicklung des Lebens immer rückſtändiger werden, und ſo werde der Zeitpunkt von ſelbſt kommen, wo die Nation ſie als etwas Überlebtes ausſtoßen werde. Dem hält Harnack gegenüber: Jedes Lebendige muß unter die günſtigſten Bedingungen geſtellt, muß vom Licht der Sonne beſtrahlt werden. Bei uns in Deutſchland iſt die chriſtliche Religion in die Tiefen unſeres inneren und nationalen Lebens verankert, mit unſerem höheren Daſein unauflöslich verbunden, und keine Macht vermag ſie zu beſeitigen. Wir können hier nicht den Weg der romaniſchen Völker in der Religionspolitik gehen. Wir müſſen die religiöſen Lebensäußerungen der Nation — einerlei, welcher Konfeſſion ſie angehören — in inniger Verbindung mit allen geiſtigen und nationalen Funktionen halten und fördern. Nicht eine Verſchmelzung der beiderſeitigen Dogmenſyſteme und Verfaſſungen hält Harnack für möglich. Aber auch nicht bloße Toleranz hält er für genügend, ſondern innere Anerkennung, und Toleranz ſei hier ein hochmütiges und intolerantes Wort (S. 233).

Harnack geſteht hier zu, daß gerade in dem Punkte, an welchem die Kirchenſpaltung einſetzte, nämlich in der Frage der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, die ſpitzen Formulierungen der alten Kampfesparolen der modernen Gefühls- und Erkenntnisweiſe fremd geworden ſeien. Kein evangeliſcher Chriſt, ſo meint er, würde heute den Satz beanſtanden, daß nur der Glaube einen Wert hat, der ſich in der Liebe bewährt. Der heutige Streit um Schrift und Tradition habe nicht nur ſeine Schärfe, ſondern weſentlich auch ſeinen Sinn verloren, weil ſchon ſeit Leſſing proteſtantiſche Gelehrte eingeſehen haben, daß die Sammlung und Kanoniſierung der neuteſtamentlichen Schriften ſelbſt ein Teil der Tradition iſt. Die Anweſenheit Petri in Rom gelte heute als eine gut bezeugte Tatſache (S. 245). Was Harnack hier wie überall als angebliche Veränderung auch in der katholiſchen Auffaſſung anfügt, iſt eine ſolche nicht, ſondern, wie ſich im einzelnen leicht nachweiſen ließe, ein Erbſtück der katholiſchen Lehre, wo es ſich nicht um ein Mißverſtändnis oder um unweſentliche Nebenſachen handelt.

Harnack irrt nur darin, daß er meint, die geſchichtliche Aufklärung habe dieſe Abmilderung in der proteſtantiſchen Beurteilung der katholiſchen Lehre bewirkt. Alle jene erbitterten Vorwürfe hingen mit der lutheriſchen Auffaſſung von der Heilsvermittlung zuſammen, die wie ein eiſernes Netz auf alle Verhältniſſe des Lebens ſich legte. Fiel dieſe Auffaſſung weg, dann waren alle jene Vorwürfe gegenſtandslos.

[1]) Die zitierte Rede Harnacks erſchien 1907 in Berlin bei Stilke. Vgl. Aus Wiſſenſchaft und Leben I (Gießen 1911) 229.

Es kann hier nicht versucht werden, einen Überblick darüber zu geben, wie Harnacks Darlegungen als typisch für die eingetretenen Verschiebungen der konfessionellen Polemik sich erwiesen haben. Harnack selbst konstatiert, daß noch vor einem Menschenalter die protestantische Wissenschaft von katholischen Arbeiten keine Notiz genommen habe. Der Grund war nicht der, daß es an letzteren gemangelt habe, wie Harnack meint; das wird z. B. von den Zeiten eines Möhler, Hefele und Döllinger niemand im Ernste behaupten. Wer in der Tat heute die vielfach wohlwollende Schätzung der katholischen Literatur in protestantischen Wissenschaftsorganen beobachtet, muß überrascht sein über die Abmilderung der konfessionellen Polemik. Und auch sonst hat die neue Situation ihre befreiende Wirkung nicht verfehlt. Wer hätte es vor einem halben Jahrhundert, als die Tübinger Kritik die ganze Heilige Schrift in ein Trümmerfeld verwandelt hatte, für möglich gehalten, daß heute auch die liberale Theologie fast auf allen Linien zur traditionellen, d. h. katholischen Anschauung über die Entstehungszeit des Neuen Testamentes zurückgekehrt ist? Ja, wer hätte es vor einem Menschenalter nach den jahrhundertelangen konfessionellen Kämpfen für möglich gehalten, daß heute protestantische Theologen wie Heitmüller unumwunden zugestehen, bei Paulus und im Neuen Testamente finde sich nicht die lutherische symbolische Auffassung der Sakramente, sondern klipp und klar die Lehre der katholischen Kirche von der Wirkung der Sakramente ex opere operato?

Diese Veränderung der theologischen Situation war es ohne Zweifel, welche in den letzten Jahrzehnten eine unbefangenere Schätzung des Katholizismus auf allen Gebieten zur Folge hatte. Die Blütezeit der katholischen Kirche, das christliche Mittelalter, war, durch Luthers Bannstrahl getroffen, wie eine durch Lava verschüttete Landschaft verborgen gelegen. Wie vieles hat sich da seit 40 Jahren geändert! Nun sind es protestantische Theologen, welche davor warnen, jene Zeit die finstere zu nennen, wo die reine Arbeit des Gedankens unberührt von den Interessen des praktischen Lebens ihre Blütezeit feierte. War der Hinweis des Leibniz auf die Goldkörner, die in der Scholastik noch ihrer Hebung harren, 200 Jahre unbeachtet geblieben, so ruft nun der Theologe R. Seeberg die Akademien auf, die mittelalterliche Philosophie auszugraben, welche des „Interessanten, Neuen und Lehrreichen weit mehr enthält, als man unter dem Drucke alter fader Vorurteile auch nur ahnt". Derselbe Theologe gesteht, daß Thomas an der Spitze des philosophischen Fortschritts marschierte[1]), und nicht bloß ein R. v. Ihering hat seine wertvollsten rechtsphilosophischen Gedanken an ihn angeknüpft, sondern auch Philosophen und Psychologen folgen diesem Beispiele immer mehr; R. Eucken spendet ihm warme Sympathie, einem Thomas, dem 400 Jahre lang in lutherischen Kreisen niemals ein Wörtlein des Lobes erklungen war und auch nicht erklingen konnte, solange das System Luthers, das reinste Widerspiel des thomistischen Gedankens, in der Herrschaft war. Nimmt man dazu die in den letzten Jahren hervorgetretene Erscheinung, daß

[1]) Dogmengeschichte III (Leipzig 1913) VIII 318, 341.

in protestantischen Kreisen ein Hauptzweig der mittelalterlichen Literatur, die Mystik, ein liebevolles Verständnis findet; daß die Tiefen katholischen Lebens in dieser einzigartigen Schriftgattung einen mächtigen Reiz auf protestantische Gemüter üben; daß Gestalten wie Franziskus von Assisi, einer der Ecksteine des katholischen Ordensideals, in der protestantischen Literatur mit verklärendem Glanze umwoben werden; daß die Hagiographie zu einer ausgezeichneten Stellung in der Geschichtswissenschaft emporgestiegen ist: so kann niemand leugnen, daß in dem Verhältnisse der Konfessionen in Deutschland eine ganz neue Zeit erschienen ist gegenüber den vergangenen Jahrhunderten, wo alle Brücken gegenseitigen geistigen Verständnisses abgebrochen waren.

Wer glauben wollte, daß all das keine Minderung der konfessionellen Gegensätze zur Folge haben werde, würde von dem Zusammenhang solcher religiösen Zentralprobleme mit den praktischen Fragen des Lebens urteilen wie der Blinde von den Farben. Daraus folgt die Falschheit der Grundthese des französischen Kriegsbuches, daß der heutige Protestantismus noch mit dem nämlichen Prestige der Alleinberechtigung auf deutsche Kultur auftreten würde wie in der Kulturkampfzeit nach 1870. Hat doch im Gegenteil jüngst Prof. Dunkmann in Greifswald in der „Neuen. Kirchl. Zeitschrift" geschrieben: „Hüten wir uns, uns als allein bestellte Wächter der deutschen Frömmigkeit aufzuspielen, wobei wir römische Frömmigkeit verächtlich als undeutsch brandmarken. Das ist sehr oft geschehen und hat furchtbar erbittert. Es kann auch keine Rede mehr davon sein, daß die siegreichen Zentralmächte siegreich durch den protestantischen Geist geworden seien. Man mochte das noch nach dem deutsch-französischen Kriege behaupten und Glauben damit finden. Nach dem gegenwärtigen Kriege wird man das unmöglich sagen können." [1]) Und die ganz gleiche Parole wird vom äußersten linken Flügel der protestantischen Theologie ausgegeben. Pastor Traub schreibt: „Die Macht der römisch-katholischen Kirche wird steigen . . . Unsere katholischen Mitbürger haben ihre vaterländische Pflicht getan und sie mit demselben Eifer und derselben Treue erfüllt wie wir. Die deutschen Katholiken selbst können die Zeit dieser nationalen Erhebung nie vergessen. Wir werden darum künftig keinen Kampf in dem Sinn führen, daß wir die Existenzberechtigung und Selbständigkeit der katholischen Kirche bestreiten." [2])

Darin freilich können wir Dunkmann nicht beistimmen, daß der gegenwärtige Krieg den konfessionellen Zwist in Deutschland so beenden wird wie die Revolution Europas seit Napoleon oder besser gesagt seit Ludwig XIV. Derjenige würde beiden Konfessionen unrecht tun, welcher glauben wollte, daß sie sich je auf einem unklaren, charakterlosen Vermittlungsboden treffen könnten, als wären es keine tiefgreifenden religiösen Lebensinteressen gewesen, um die sie Jahrhunderte auf Leben und Tod gekämpft haben. Nur unter der Herrschaft eines religiösen Indifferentismus, wie er die schrecklichste Folge des Krieges wäre, könnte das möglich werden. Der dogmatische Gegensatz zwischen den beiden

[1]) Neue kirchliche Zeitschrift 26 (1915) 2.
[2]) Vgl. Köln. Volksztg. 1915 Nr. 259.

Konfeſſionen hat ſich trotz der geſchilderten Entwicklung nicht verringert, ſondern unendlich erweitert. Die katholiſche Kirche kann ſich von ihrem Grundprinzip aus niemals zu dem Standpunkt bekennen, daß ſie nur Teile der Wahrheit beſitze und nicht die ganze Fülle derſelben. Und Harnack hat es offen ausgeſprochen, daß der heutige Proteſtantismus niemals mehr zu dem Zugeſtändnis Melanchthons zurückkehren könne, das Papſttum auch nur nach menſchlichem Recht anzuerkennen. Damit fällt die Möglichkeit einer inneren Einigung für den Katholiken, der in der Kirche den Grundſtein und die allein ſichere Bürgſchaft der vollen chriſtlichen Lehre verehrt. Gerade die heutige Kriſis des Proteſtantismus verbietet dem Katholiken, von ſeinem Standpunkt abzugehen. Die Reformation hatte an Stelle der Autorität der Kirche jene von Luther geſetzt, der von einer Forſchungsfreiheit gegenüber ſeiner Auffaſſung des Chriſtentums auch nirgends die leiſeſte Ahnung durchblicken läßt. Der moderne liberale Proteſtantismus wollte, wenn ſchon von einer perſönlichen Autorität die Rede ſein ſollte, dieſe lieber in Jeſus als in Luther finden. An dieſem Punkt ſetzte die ſeit Hegel fortwirkende Mythentheorie ein, welche behauptete, nicht ein Menſch Jeſus, ſondern nur der Chriſtusmythus, das geiſtige Werk von Millionen, könne der Eckſtein der Religion ſein. Als letzte Phaſe kam der moderne Sozialismus und verkündete ſeit Kalthoff, eine Periode der Menſchheitsgeſchichte, der Chriſtusmythus, könne unmöglich einen Vorzug vor anderen haben, zumal dieſer Mythus einer trüben Epoche menſchlicher Geſchichte entſtamme. Dieſe ganze Argumentation, deren einzelne Glieder von ſelbſt einleuchten, hat Kalthoff dahin zuſammengefaßt: „Wenn Chriſtus exiſtiert hat, dann hat er nicht die proteſtantiſche, ſondern die katholiſche Kirche geſtiftet. Denn es kann nicht ein katholiſcher Chriſtus ins Grab gelegt und ein proteſtantiſcher auferſtanden ſein.“ [1])

Wir führen auch dieſe Dinge nicht in polemiſcher Abſicht an, ſondern um zu zeigen, warum gerade heutzutage die Hoffnung auf eine innere dogmatiſche Einigung der Konfeſſionen für abſehbare Zeit völlig geſchwunden iſt. Niemals war die Unverſöhnlichkeit der Prinzipien ſo klar herausgeſtellt. Der Proteſtantismus ſieht in ſeiner überwältigenden Mehrheit heute das Heil des Chriſtentums im Entwicklungsgedanken. Der Katholizismus aber ſteht noch auf dem Standpunkt, den vor 80 Jahren in klaſſiſcher Weiſe Möhler ausgeſprochen hat und den auch der Gegner jedenfalls als logiſch großartig anerkennt, daß die geringſte Änderung in der kirchlichen Lehre das tiefſte Fundament des Chriſtentums erſchüttert, daß jede ſolche Veränderung den Keim zur Verwandlung des geſchichtlichen Chriſtus in einen mythiſchen in ſich ſchließt, daß das Wunder im Chriſtentum entweder immer in Sakramenten und Leitung der Kirche durch den Heiligen Geiſt fortdauert oder auch von der Quelle des Chriſtentums, von Chriſtus ſelbſt, auszuſchließen iſt. Dieſe Worte Möhlers nehmen ſich aus wie eine wunderbare Intuition, in welcher er den Verlauf der theologiſchen Entwicklung im letzten Jahrhundert antizipiert. Angeſichts dieſer Entwicklung bewundern heute auch Philoſophen wie Verweyen, welcher von den innerſten Wurzeln der Erkennt-

[1]) Chriſtusproblem (Leipzig 1903) 25 f.

niskritik aus Gegner des katholiſchen Glaubensſyſtems iſt, die großartige Konſequenz in der katholiſchen Faſſung des Glaubensproblems von Juſtin bis Pius X.[1])

Iſt ſomit die Ausſicht auf eine dogmatiſche Einigung der Konfeſſionen heute mehr denn je geſchwunden, ſo iſt es doch unbeſtreitbare Tatſache, daß in Deutſchland heute mehr denn je die beiden Bekenntniſſe auf die gemeinſame Verteidigung chriſtlicher Grundwahrheiten hingewieſen ſind, hinter welchen alle anderen noch ſo radikalen Differenzen zurücktreten müſſen. Der deutſche Proteſtantismus, ſeit Kant im Bunde mit dem deutſchen Idealismus, iſt durch die Entwicklung des letzteren an dem Punkte angelangt, dieſes Bündnis aufgeben zu müſſen. Haben noch Paulſen und Kaftan in Kant den Philoſophen des Proteſtantismus gefeiert, ſo iſt hierin, namentlich ſeitdem Vaihinger die Als-Ob-Theorie als der Kantſchen Weisheit Schluß und Siegel herausgeſtellt hat, ein merklicher Umſchwung eingetreten. Mit Hugo Bund muß doch die ganze proteſtantiſche Welt dagegen proteſtieren, daß es als der Ausdruck ihrer Überzeugung gelte, die heiligſten Güter des menſchlichen Herzens, die Vorſtellungen von Gott und Unſterblichkeit, von Verantwortung und Gericht ſeien nur leere Fiktionen ohne realen Gehalt, nur perſpektiviſtiſche Schätzungen, wie Nietzſche es ausdrückte, und das Verhalten des Menſchen ſei im Leben und Sterben auf ein bewußtes Syſtem von Lügen aufgebaut, wie E. v. Hartmann dem theologiſchen Neukantianismus entgegenhielt. Arthur Drews hat mit unwiderſtehlicher Logik die Unperſönlichkeit Gottes als das letzte Ziel des philoſophiſchen Idealismus ſeit Kant bezeichnet, und hat die proteſtantiſche Theologie mit Schleiermacher ein halbes Jahrhundert geglaubt, ein freundliches Bündnis mit dem Pantheismus eingehen zu können, ſo iſt dieſer Glaube gründlich zerſtört, ſeitdem durch die moniſtiſche Propaganda die praktiſchen Konſequenzen auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens gezogen werden. Die heutigen Hauptvertreter des wiſſenſchaftlichen Proteſtantismus wie Harnack und Troeltſch ſtellen die Perſönlichkeit Gottes als Herzſtück des Evangeliums wieder kräftig in den Vordergrund. Da das Freidenkertum in erſter Linie gegen den Proteſtantismus ſeine Angriffe richtet und aus deſſen Reihen ſeine Neurekrutierung betreibt, ſo eröffnet ſich gerade auf dem Schauplatz des heftigſten modernen Geiſterkampfes ein gemeinſames Arbeitsgebiet für beide Konfeſſionen, auf dem die letzteren zuſammengehen können und müſſen. Iſt dieſes gemeinſame Arbeitsgebiet auch ein ganz kleines, ſo begreift es doch die Grundlagen von allem in ſich, und die getrennten Konfeſſionen werden gut tun, nicht über die innere Ausſchmückung des Hauſes zu ſtreiten, wenn dieſes ſelbſt in Brand geſteckt werden will.

Auf wiſſenſchaftlichem Gebiet haben wir uns trotz Verſchärfung des prinzipiellen Gegenſatzes, den wir nicht mehr wie unſere Väter mit den Waffen des Bürgerkrieges auszutragen geneigt ſind, einander genähert. Der Proteſtantismus iſt auf wiſſenſchaftlichem Gebiet gegen uns weitherziger geworden, und niemand wird leugnen, daß wir Katholiken gewiß alles neidlos anerkennen, was Proteſtanten auf rein wiſſenſchaftlichem, von der konfeſſionellen Polemik fernem Gebiete leiſten.

[1]) Philoſophie und Theologie im Mittelalter (Bonn 1911) 133f.

Was das ſtaatsrechtliche Gebiet anlangt, ſo ſind auch hier ſeit dem Kulturkampf, deſſen Wunden zwar vernarbt, aber nicht vergeſſen ſind, Umwälzungen in den innerpolitiſchen Verhältniſſen des Deutſchen Reiches eingetreten, welche ein Zurücktreten des konfeſſionellen Intereſſenſtreites hinter allgemein chriſtlichen Geſichtspunkten naturnotwendig zur Folge haben müſſen. In der Zwiſchenzeit liegt das Anſchwellen der ſozialdemokratiſchen Flutwelle, ein Ereignis, welches gerade in den letzten Jahren nicht bloß die Frage der Maſſenaustritte aus den proteſtantiſchen Landeskirchen, ſondern einen unerhörten religiöſen Terrorismus zur Folge hatte. Gerade aus proteſtantiſchen Kreiſen iſt kurz vor dem Kriege der Notſchrei erklungen, daß chriſtliche Arbeiter ſich zur Nachtzeit zum Traualtar ſtehlen mußten, und daß ſolchen, welche die Kirche beſuchten, aus Rache die Maſchinen verdorben wurden. Der deutſche Proteſtantismus hat im letzten Vierteljahrhundert ein Gebiet betreten, welches ihm früher fremd war und welches ihn notwendig in engere Fühlung mit dem Katholizismus bringen muß, das der ſozialen Frage, auf dem der Katholizismus längſt vorgearbeitet hatte. Jene Organiſation, in welcher dieſe Beſtrebungen zumeiſt ſich konzentrieren, der evangeliſch-ſoziale Kongreß, feierte im letzten Jahre ſein 25jähriges Jubiläum; bei dieſer Gelegenheit hat der Präſident Baumgarten-Kiel es anerkannt, daß die katholiſche Kirche für ſoziale Organiſation die größten und unvergeßlichſten Vorbilder geſchaffen hat. Nicht als ob in dieſem Kongreſſe eine feſte Klarheit und Beſtimmtheit der tiefſten Lebensanſchauungen ſich gebildet hätte, welche eine innere Annäherung an den Katholizismus bedeuten würde. Im Gegenteil iſt die innere Gegenſätzlichkeit in dieſer Vereinigung oftmals mit derart eruptiver Gewalt an die Oberfläche hervorgebrochen, daß man in ihren eigenen Reihen die Befürchtung nicht unterdrücken konnte, dieſer Kongreß von modernen Chriſten, von Intellektuellen, von modernen proteſtantiſchen Individualiſten könne nicht einmal in ſich ſelbſt eine Übereinſtimmung finden in bezug auf das, was chriſtliches Ethos, was allgemeine chriſtliche Forderung iſt, geſchweige denn in Beziehung darauf, wie dieſe allgemeinen chriſtlichen Forderungen durchgeſetzt werden können gegenüber der Wirklichkeit des ſozialen und wirtſchaftlichen Lebens. Allein auf praktiſchem Gebiete gibt es hier doch eine Menge der wichtigſten und grundlegendſten Fragen, wo die ſittliche Forderung des Evangeliums ſo einfach und unzweideutig iſt, daß ſie alle, welche noch mit dem allergeringſten Recht den Chriſtennamen tragen, zuſammenführen muß. Wer wollte leugnen, daß es dem Zuſammenarbeiten der chriſtlichen Konfeſſionen in Deutſchland zu danken iſt, wenn der Vorkämpfer der engliſchen Sozialreform, Schatzſekretär Lloyd George, kurz vor Kriegsausbruch dem deutſchen Volke den Dank der ziviliſierten Welt ausſprechen konnte für deſſen Vorangehen in den Verſicherungs- und Schutzgeſetzen, welche die Exiſtenz der unteren Schichten erſt auf eine menſchenwürdige Höhe gehoben haben? Die Grundidee der Geſamtverpflichtung des Staates gegenüber ſeinen im wirtſchaftlichen Kampf benachteiligten Gliedern iſt ein ſpezifiſch chriſtlicher Gedanke, welcher ſowohl der modernen Nationalökonomie, die den Gewinn als oberſten Leitſtern auf den Altar der Wiſſenſchaft erhoben hat, als auch der modernen Naturwiſſenſchaft, welche

eine ausgleichende Gerechtigkeit für das größte Verbrechen am Aufstieg des Lebens erklärt, schnurstracks zuwiderläuft. Ein weiteres wichtiges Gebiet, wo ein staatsrechtliches Zusammenarbeiten der christlichen Konfessionen zur unvermeidlichen Notwendigkeit geworden ist, bildet die nationale Jugenderziehung. Zwei Ereignisse der letzten Jahre gehören zu den wichtigsten innerpolitischen Bewegungen seit langer Zeit: 1. das riesenhafte Anschwellen der sozialdemokratischen Jugendbewegung, 2. der Radikalismus, welcher von freidenkerischer Seite in die Jugendbewegung hineingetragen wird. Wir sind weit entfernt, etwa in interkonfessionellen Jugendvereinen das Heil des Vaterlandes zu sehen. Aber der Ernst der Zeit hat ein friedliches Nebeneinanderwirken aller auf vaterländischer und christlicher Grundlage wirkenden Jugendorganisationen angebahnt. Gerade der preußische Staat hat bisher die konfessionelle Schule geschützt.

Ein Zusammengehen der christlichen Konfessionen auf staatsrechtlich-sozialem Gebiet ist sodann, wenn der sittliche Geist des Evangeliums Fundament und Richtlinie unserer Kulturentwicklung bleiben soll, in keinem anderen Punkte so unentbehrlich als da, wo die Grundpfeiler des Staatswesens einsetzen, in sexuellen und Ehefragen. Jeder ernste Beobachter mußte gerade in den letzten Jahren wahrnehmen, wie diese Fragen in einer bisher unerhörten, für die Gesundheit der Nation nicht unbedenklichen Weise sich in den Vordergrund gedrängt haben und fast wie ein Charakteristikum unserer Epoche erscheinen. Wenn der evangelisch-soziale Kongreß mit erfreulicher Deutlichkeit darauf hingewiesen hat, daß hier die Grundpfeiler unserer Gesittung in Frage stehen, daß es keinen Mittelweg zwischen Ehe und freier Liebe geben könne, daß jeder andere Weg unter Schwulst und Rosen verborgen sei, daß die Losung aller Christen sein müsse, Durchführung der Monogamie und Durchsetzung dieses fundamentalen Gutes in allen Kreisen, daß wir alles daransetzen müssen, um dieses Gut, statt es immer weiter aus der Gesellschaft zurückzuziehen, immer tiefer in dieselbe hineinzubauen, so wird man in diesem staatsrechtlich noch keineswegs gelösten Problem am Katholizismus den aufrichtigsten und grundsätzlich unerschütterlichsten Bundesgenossen gegen den Umsturz finden.

Dasselbe kann man sagen hinsichtlich der in erfreulicher Weise oftmals wiederkehrenden Forderung des Ehrenpräsidenten der genannten Kongresse, des berühmten Nationalökonomen Adolf Wagner, die soziale Frage im Sinne des Vaterunser zu behandeln, des wichtigsten Verbindungsbandes der ganzen Christenheit auf Erden. Denn wer bitte zu seinem Gott und die Hand nicht rege, damit die Bitten sich erfüllen, sei unaufrichtig. So tief auch der dogmatische Gegensatz zwischen den einzelnen Konfessionen sich herausgebildet hat, in dieser Beziehung müssen sich doch alle einig sein, daß nur die christliche Gerechtigkeit und Liebe unsere Gesellschaft aus der furchtbaren Krisis, in welche die soziale Umwälzung sie hineingeführt hat, erretten kann. Der Ausbau der sozialen Gesetzgebung, welcher nach dem Kriege für lange Jahre alle Kraft in Anspruch nehmen wird, muß die christlichen Konfessionen in einer Arbeitslinie treffen. Nur dadurch kann unser Staatswesen vor dem Untergang

gerettet werden, daß das Volk auch in der wirtſchaftlichen Entwicklung wieder den heiligen Willen Gottes und nicht ein blindes Fatum erkennen lernt. In dieſer Beziehung erkennen wir den Wert der Arbeit an, den die proteſtantiſche Theologie namentlich in Troeltſch geleiſtet hat in erfolgreicher Bekämpfung der verderblichſten aller Weltanſchauungen, der Marxiſtiſchen, welche in der Religion nichts als eine Spiegelung ſozialer Not und Qual erblickt, was namentlich Nietzſche zu einer infernalen Läſterung des Chriſtentums als des Sklavenaufſtandes in der Moral benutzt hat. Wenn dabei die proteſtantiſche Theologie in den letzten Jahren wieder großen Wert darauf legt, zu beweiſen, daß die Religion ein Durchbrechen des innerſten Perſönlichkeitskernes durch die Weltgebundenheit zu einem über der Welt ſtehenden Weſen iſt, daß ſie nicht die Frucht ſozialer Auftriebe und Verſchiebungen iſt, ſondern über alle Zeit und alle Sozietät hinaus die Seele zu dem überweltlichen Gott erhebt, ſo bedeutet das ein erfreuliches Zurücklenken von dem ſo lange Zeit übermächtigen Einfluß Schleiermachers. Wer die Bewegung verfolgt hat, welche von Schleiermacher aus bis Pfleiderer in der Richtung ſich vollzog, das Chriſtentum zu einer Diesſeitsreligion zu geſtalten, kann es nur als ſolches erfreuliches Zurücklenken begrüßen, wenn der Präſident des letzten evangeliſch-ſozialen Kongreſſes, Prof. Baumgarten-Kiel, die Parole ausgab, daß für die Bewältigung der Kultur des ſozialen und des Arbeitslebens nichts ſo einflußreich ſei als der Glaube an das Leben in einer jenſeitigen Welt der ewigen Werte.[1])

Aus all dem folgt, daß Goyau, wenn er das Verhältnis der Konfeſſionen in Deutſchland nach dem Maßſtabe der Kulturkampfzeit bemißt, damit weder für die Gegenwart noch für die Zukunft recht behalten kann. Die Umwälzung der innerpolitiſchen Verhältniſſe hat einen allen Konfeſſionen gemeinſamen Feind geſchaffen, deſſen Gefährlichkeit eine Verträglichkeit der Konfeſſionen auf dem Gebiete politiſcher Parität geradezu erzwingen wird, wenn die chriſtliche und ſittliche Grundlage des Staates gerettet werden will. Ein Geiſt der Verſöhnlichkeit zwiſchen den Konfeſſionen in allen das Vaterland betreffenden Fragen weht ſeit Kriegsbeginn wie ein hoffnungsreicher Frühlingswind durch die deutſchen Lande, und wenn wir unſere äußeren Feinde niedergerungen haben werden, wird ein feſtes Bollwerk dieſes Friedens bleiben. Denn heute gilt mehr noch als vor 80 Jahren das Wort des großen Görres: „Der Feind iſt mitten unter uns. Die anarchiſtiſche Revolution wartet nur auf den Moment, wo etwa das unter der Aſche glimmende Feuer des alten Zwiſtes, an dem das alte deutſche Reich zugrunde gegangen, wieder in hellen Flammen aufſchlüge, um dann an beiden Teilen unbarmherzige Rache zu üben.“

Nur einige Friedensſtimmen auf proteſtantiſcher Seite ſeit Beginn des Krieges ſeien hier vermerkt. Als eine Auflehnung gegen den weltgeſchichtlichen Arm Gottes bezeichnet es Dunkmann, wollten die chriſtlichen Konfeſſionen in Deutſchland nach dieſem Kriege jemals wieder zu gegenſeitiger Verachtung und Geringſchätzung zurückkehren. Ähnlich

[1]) Verhandlungen 1914 S. 25.

ruft Rudolf Wielandt aus: „Wenn wieder ganz vergeſſen werden könnte, wie evangeliſche und katholiſche Volksgenoſſen Schulter an Schulter die größten Opfer gebracht und ſich mit zweifellos oft den ganz gleichen Gedanken und Gebeten an den Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti gewandt haben, dann hätten wir Grund zum Peſſimismus. Wir können nicht anders, wir müſſen eine ganz erhebliche Milderung der konfeſſionellen Schärfen erwarten.“ [1]) Und iſt es nicht ein Zeichen der Zeit, daß mitten im Kriege proteſtantiſche Zeitſchriften von dem Anſehen der „Chriſtlichen Welt“ offen die Berechtigung der katholiſchen Klagen über die römiſche Frage anerkennen? Die Kurie habe ſich mit dem Garantiegeſetz nicht zufrieden gegeben: „Sie hatte ihre Gründe, deren gutes Recht wir bisher verkannten, jetzt anerkennen müſſen.“ „Das Garantiegeſetz iſt angeſichts des Weltkrieges einfach zuſammengebrochen, der Papſt fühlt ſich in Rom nicht ſicher und hat dazu allen Grund . . . Begreiflich und berechtigt aber iſt der Wunſch, auf dem künftigen Friedenskongreſſe ſowohl den Papſt vertreten als auch die römiſche Frage gelöſt zu ſehen . . . Vielleicht erſcheint die Kurie beim kommenden Frieden als Wortführer der Neutralen, wenn ihr nicht gar eine höhere Rolle zufällt . . . Man kann nur wünſchen, daß der Friedensſchluß, wie überhaupt, ſo auch hier einen dauernden und befriedigenden Zuſtand ſchafft.“ [2])

Noch möchten wir die prächtige Charakteriſtik anführen, welche Walther Köhler in derſelben Zeitſchrift dem edlen und tiefreligiöſen Streben Pius X. weiht; von ſeinem Nachfolger aber ſagt er: „Benedikt XV. hat ſeine Aufgabe vom erſten Tage ſeiner Regierung an beſtimmt und würdig übernommen. Vom Papſte ging die Anregung zum Austauſch der dauernd kampfunfähigen Schwerverwundeten aus, von ihm der von der ſchweizeriſchen Staatsbehörde freudig begrüßte Vorſchlag, andern Verwundeten eine Rekonvaleszenz in den neutralen Schweizerbergen zu ermöglichen, gar nicht zu gedenken der Gebete und Ermahnungen zum Frieden. Das alles blieb auf der Höhe der chriſtlichen caritativen Übernationalität, dankbar von allen empfunden; denn es galt allen ohne Unterſchied. Wenn es richtig war, daß der Katholizismus in Italien unſer beſter Verbündeter war, ſo iſt das nicht die Folge einer dreibundfreundlichen päpſtlichen Politik geweſen, ſondern nur die Folge der päpſtlichen Friedensliebe, die den Krieg als ſolchen vermieden wiſſen will, einerlei von wem und mit wem.“ [3]) Und an anderer Stelle rühmt der nämliche proteſtantiſche Theologe die überweltlichen, übernationalen katholiſchen Ideen, welche in der Neutralität des Papſtes naturgemäß durchbrechen: „So iſt es gekommen, daß des Papſtes Stimme wie die Stimme Gottes über den Waſſern erklang, dankbar empfunden auch von denen, die ohne die Zugehörigkeit zum katholiſchen Kirchenkörper, verflochten in das ſtarke Gewebe vaterländiſcher und ſtaatlicher Pflichten, den Ausgleich zwiſchen Chriſtentum und Politik ſich in tiefernſtem Ringen erkämpfen

[1]) Die chriſtliche Welt 1915, Nr. 25 vom 24. Juni Sp. 502.
[2]) Ebd. Nr. 30 vom 29. Juli Sp. 602 ff.
[3]) Die Chriſtliche Welt 1914, Nr. 41 vom 8. Oktober Sp. 913; 1915, Nr. 30 vom 29. Juli Sp. 601.

mußten. Man hat auch auf proteſtantiſcher Seite dieſes Mal etwas von der höheren Miſſion des Statthalters Chriſti geſpürt.“ [1])

Das ſind in der Tat goldene Worte, wie ſie ſeit der Reformation aus der Mitte des Proteſtantismus nicht erklungen ſind, Worte, welche, indem ſie in dieſer hocherregten Zeit wenigſtens nach einer nicht unwichtigen Richtung hin die innere Bedeutung des Papſttums anerkennen, einen Schimmer von Sehnſucht nach dem lebendigen Einheitspunkte der Chriſtenheit durchleuchten laſſen.

Noch wäre des Vorwurfs zu gedenken, den die franzöſiſche Kriegsſchrift gegen den deutſchen Katholizismus erhebt, als ſei derſelbe vom Proteſtantismus innerlich angeſteckt und für ſeine höchſten religiöſen Ziele verdorben. Speziell wird Deutſchland als das klaſſiſche Land des Modernismus hingeſtellt. Es ſteht aber heute wiſſenſchaftlich feſt, daß die authentiſchen kirchlichen Aktenſtücke die entſcheidenden Sätze, aus denen ſie das Syſtem des Modernismus konſtruieren, wörtlich aus Loiſy und anderen franzöſiſchen Gelehrten genommen haben. Zwar geht die philoſophiſche Grundlage auf Kant und Hegel zurück. Allein in Deutſchland iſt längſt von katholiſcher Seite kein ſyſtematiſcher Verſuch mehr unternommen worden, Kant und Hegel in das chriſtliche Glaubensſyſtem hineinzuarbeiten. Auch die Verſuche eines Olle-Laprune, Brunetière, Blondel, Laberthonnière, le Roy u. a., die moderniſtiſchen Begriffe Immanenz und Pragmatismus in abgeſchwächtem Sinne in die Theologie einzuführen, ſind bei uns deutſchen Katholiken ohne nennenswerte Parallele geblieben. Speziell in der letzten Generation iſt dies keinem deutſchen Katholiken mehr in den Sinn gekommen, weil Ed. v. Hartmann an den Beiſpielen von Lipſius und Biedermann mit unwiderleglicher Logik den Nachweis geführt hatte, daß der ſog. deutſche Idealismus mit dem Chriſtentum innerlich unvereinbar iſt. Ich habe deshalb ſeinerzeit darauf hingewieſen, daß die erſte Antimoderniſten-Enzyklika nicht von Rom aus, ſondern von philoſophiſcher Seite von Berlin aus erlaſſen worden ſei. Was Pius X. mit meiſterhafter Intuition als den Tod des Chriſtentums erklärt hatte, nämlich die innere Verſchmelzung des letzteren mit der modernen Philoſophie, das ſah auch Hartmann und das ſieht neueſtens vielfach ſogar der heutige Proteſtantismus ſo an. Prof. Dunkmann ruft deshalb bezeichnenderweiſe die jungen Studenten des Proteſtantismus dazu auf, künftig lieber im katholiſchen Glaubensſyſtem und Gebetsleben religiöſe Orientierung zu ſuchen als in der modernen Philoſophie [2]).

Wir wollen mit unſern franzöſiſchen Glaubensbrüdern in dieſer ſchweren Zeit nicht rechten. Aber der franzöſiſche Katholizismus, dem man die chriſtliche Schule entriſſen hat, der durch das Geſetz von 1889 die Prieſterrekrutierung erhielt und, wie Delbrel jetzt rührend in den „Études“ klagt, mit der Einberufung des Klerus alles verloren hat, was ſeit Generationen auf religiöſem Gebiete gearbeitet wurde, der es ertragen mußte, daß im amtlichen Staatsanzeiger der Glaube an Gott als töricht erklärt wurde (6. Dezember 1907), dieſer franzöſiſche Katholizismus ſollte nicht vergeſſen, daß wir in der Minorität ſo herrliche Erfolge errungen haben, daß der-

[1]) Ebd. 1915, Nr. 29 vom 22. Juli Sp. 582.
[2]) Neue kirchliche Zeitſchrift 26 (1915) 2.

ſelbe Goyau ſein Werk „Bismarck et l'Église“ mit den Worten einleitet, der franzöſiſche Katholizismus könne nur Hoffnung ſchöpfen, wenn er ſich die wirklichen Millionen wirklicher Katholiken in Deutſchland zum Vorbild nehme, welche in langer Arbeit ſich gewöhnt haben, ihre Kirche innerlich zu erkennen und zu lieben. Der offizielle Kirchenleiter des Proteſtantismus in Bayern, v. Bezzel, hat es jüngſt zugeſtanden, daß, wenn der jetzige Krieg dem Katholizismus des Deutſchen Reiches im Oſten und Weſten Verſtärkung bringen wird, die Macht der katholiſchen Kirche ungeheuer wachſen wird [1]). Und wenn es an Stimmen nicht gefehlt hat, welche mit Prof. Baumgarten-Kiel aus dieſem Grunde gegen eine Einverleibung Belgiens in das Deutſche Reich ſich ausgeſprochen haben, ſo liegt die Beweiskraft dieſer Erſcheinung in der nämlichen Linie.

Eines iſt es, was uns Katholiken ſeit der Kulturkampfzeit eine ungeheure organiſatoriſche Überlegenheit im konfeſſionellen Streite geſichert hat. Der Katholizismus iſt innerlich einiger denn je. In Weltanſchauungsfragen, ſoweit ſie die Grundlagen der Kirche betreffen, gibt es keinen Zwieſpalt. Der deutſche Proteſtantismus, in der Kulturkampfzeit noch einig wenigſtens in der Anerkennung der dogmatiſchen Grundgedanken der Reformation, iſt es heute nicht mehr. Sollte jemals in Zukunft an Stelle der entſchwundenen Lehreinheit eine Lebensgemeinſchaft ſich bilden, die Lebensenergie und Stoßkraft der katholiſchen Glaubenseinheit wird dieſe Gemeinſchaft niemals erreichen. Für uns Katholiken iſt die Einheitlichkeit des höchſten religiöſen Ideales, für welches wir leben und ſterben, eine unverſiegliche Kraftquelle.

Wir deutſche Katholiken haben an allem, was unſer Vaterland Großes und Edles hat, ehrlich mitgebaut und halten mit der ganzen Treue deutſchen Gemütes an den ererbten Heiligtümern der Nation feſt, wozu wir in oberſter Reihe die chriſtliche Grundlage unſeres Staatsweſens rechnen. Wir fühlen uns ſtark genug, unſern Platz im Leben unſerer Nation auch ferner zu behaupten, und ſind ebenſo ſtolz und glücklich, Deutſche zu ſein, wie wir als Katholiken die innigſte Fühlung mit dem gottgeſetzten kirchlichen Einheitspunkte halten und niemals vergeſſen, daß eine tiefe Solidarität die Guten in allen Völkern verbindet, nämlich das in unſerer Zeit mehr denn je bedrohte innerſte Lebensintereſſe der chriſtlichen Kultur. Letzteres iſt auch der tiefſte Grund, weshalb wir um den Sieg der deutſchen Waffen beten, weil wir das internationale Freimaurertum, den ſchlimmſten Feind des Chriſtentums, im Bunde mit unſeren Gegnern ſehen, und weil ein Sieg unſerer Feinde der katholiſchen Kirche bei uns und in anderen Ländern das traurige Schickſal der Kirche wie in Frankreich bringen würde. Von allen Welteroberungsgelüſten aber wiſſen wir uns frei. Hat doch ſelbſt ein Fichte im höchſten Enthuſiasmus nationaler Erhebung betont, daß Deutſchland nicht allein auf der Welt ſein will, ſondern in dem Nebeneinander vieler nationaler Eigenarten die Strahlen erkennt, in denen das göttliche Licht auf Erden ſich am großartigſten auseinanderfaltet. [2])

[1]) Allgemeine Evangeliſch-Lutheriſche Kirchenzeitung Nr. 9 vom 26. Februar 1915.

[2]) Über verwandte Fragen vergleiche des Verfaſſers Hochlandaufſatz „Die Kriſis des Proteſtantismus und die Trennung von Staat und Kirche“ (1919).

20. Vom inneren Frieden des deutſchen Volkes.[1])

Unter obigem Titel hat der Direktor der Bibliothek des Preußiſchen Herrenhauſes, Friedrich Thimme, ein Sammelwerk herausgegeben (Hirzel, Leipzig), worin vierzig Schriftſteller aus allen Geiſteslagern: Katholiken, Proteſtanten, Sozialdemokraten, Freireligiöſe, Vertreter aller Volksſtämme und Wirtſchaftsklaſſen, ſich über alle unſer Volk bewegenden Gegenſätze ausſprechen, Gegenſätze der Weltanſchauungen, der Konfeſſionen und kirchlichen Parteien, der Nationalitäten, politiſchen Parteien und Berufsſtände. Der Herausgeber, dem das hohe Ideal vorſchwebt, den Zwang des Burgfriedens in einen von innen emporquellenden Volksfrieden zu verwandeln, damit wir im Frieden unſeren Aufſtieg zu des Reiches Macht, Größe und Herrlichkeit fortſetzen können, iſt ſich dabei bewußt geblieben, daß die geiſtige Kraft eines Volkes zu ihrer vollen Entfaltung der Gegenſätze bedarf, daß der ehrliche, klare und tapfere Kampf der Geiſter zu den erſten Fortſchrittsfaktoren auf allen höheren Kulturgebieten gehört. Nur das innerlich zerſetzende Gift ſoll dem Kampfe genommen werden.

Dieſes Ziel hat nicht mit gleicher Klarheit allen Mitarbeitern vorgeleuchtet. Gar mancher derſelben kann es nur ſchlecht verbergen, daß er die ſtille Hoffnung nährt, am Ende des Krieges, die Geiſter ſcharenweiſe ins eigene Lager herüberwandern zu ſehen, was allerdings der kürzeſte und einfachſte Weg zum Frieden wäre. Alle aber ohne Ausnahme ſind von dem Geiſte beſeelt, die wertvollen, für das Ganze unentbehrlichen Kräfte aufzuzeigen, die in der eigenen Partei wirkſam ſind, aber auch dem Gegner guten Willen und berechtigte Eigenart nicht abzuſprechen. Inſofern iſt das Buch ein lebhafter Widerſchein jenes Geiſtes deutſch-nationaler Einheit, der zur Zeit durch ſein Wirken auf der Erde, in der Luft und unter dem Meeresſpiegel die Welt mit Bewunderung erfüllt.

Die Tatſache, daß gerade eine ſo ſcharf ausgeprägte Perſönlichkeit wie die von Gottfried Traub auserleſen wurde, um in der Einleitung des Werkes deſſen Zielgedanken zu formulieren, hat Widerſpruch hervorgerufen, und es iſt ihm auch dieſe Formulierung nicht in wiſſenſchaftlich einwandfreier Weiſe gelungen. Viel glücklicher hätte Rudolf Euckens herrliche Abhandlung: „Die Einheit der deutſchen Weltanſchauung“ als gemeinſame Titelvignette eines ſo ſchwierigen Werkes dienen können. Die ganze Gedankenwelt Euckens mit ihrem fein ausgereiften, verſöhnenden Charakter tritt uns hier wie ein feſtgeſchloſſenes politiſches Programm entgegen. Sehr ſcharf iſt ſeine Begriffsbeſtimmung für das von ihm aufgeſtellte Ideal einer Einheit der deutſchen Weltanſchauung. Nicht die Summe wechſelnder und ſich durchkreuzender Philoſopheme will er unter einen Hut bringen, ſondern er richtet ſeinen Blick auf das, was hinter

[1]) Hochland 1919.

den Meinungen ſteht, auf die ſeeliſche Arbeit des Volkes, auf die geiſtige Bewegung in deſſen Tiefen, auf das weltgeſchichtliche Werk. Wie jetzt im Kriege hinter der Verſchiedenheit der Weltanſchauungen der eine deutſche Weſenskern wirkſam iſt, ſo iſt dieſer Weſenskern auch nach dem Kriege klar herauszuarbeiten. Die gemeinſamen Grundlinien des deutſchen Lebenscharakters ſcheinen Eucken hinreichend zu ſein, um auch den Kampf der Geiſter, der einem friſchen Volke unentbehrlich ſei, zum Erwecker und Mehrer des Lebens zu machen.

Zu den charakteriſtiſchen Hauptzügen der deutſchen Volksſeele zählt Eucken in erſter Linie die Innerlichkeit; alle deutſchen Lebensgebiete ſeien eigentümlich geſtaltet durch das Streben, den Standort im Inneren der Seele zu nehmen, hier das Hauptwerk zu ſuchen, von innen nach außen zu bilden, das ſeeliſche Element kräftig zu entfalten als Selbſtzweck und Selbſtwerk. Darin liege ein allen gemeinſames Bekenntnis zu Gütern jenſeits der ſinnlichen Lebenshaltung, zu einem Reiche unſichtbarer Größen und ſohin eine Ablehnung des Materialismus.

Daraus folgt als zweites eine helle Freude am Wirken und Schaffen, weil gerade die tiefe Innerlichkeit die Arbeit eigentümlich geſtaltet. Die deutſche Arbeit iſt von der Geſinnung und Seele des Menſchen durchdrungen: daher die deutſche Treue gegen die Arbeit, die deutſche Gewiſſenhaftigkeit in der Arbeit, die deutſche Sorgfalt in der Arbeit bis ins kleinſte, und dieſe ſeeliſchen Eigenſchaften haben der deutſchen Arbeit Ruhm gebracht in allen Verzweigungen: Wiſſenſchaft, Heereswesen, Induſtrie. Dieſe ſeeliſchen Eigenſchaften der deutſchen Arbeit enthalten auch eine gewaltige Gemeinſchaftskraft.

Dieſer Zug bedeutet eine Verwerfung aller Syſteme, die den bloßen Genuß zum Prinzip erheben, angefangen vom Epikurismus bis zur Philoſophie Englands, dem Utilitarismus, und der Philoſophie Amerikas, dem Pragmatismus. Dem Deutſchen bedeutet die Arbeit einen unerläßlichen Weg zur Höhe des eigenen Weſens, er anerkennt eine geiſtige Tiefe hinter der Fläche der materiellen Dinge. Dem Deutſchen ſteht das Leben mehr auf eigener Tat als den anderen Völkern. Auch nach Kant erlangt die Seele erſt in der praktiſchen Vernunft einen Zuſammenhang mit den letzten Tiefen der Wirklichkeit.

Daraus wiederum fließt mit logiſcher Notwendigkeit ein weiteres Stück deutſcher Welt- und Lebensanſchauung, die Schätzung der Freiheit und die Liebe zur Individualität, woraus ſich eine Steigerung des Pflichtgedankens, eine ethiſche Vertiefung von ſelbſt ergibt. Iſt Eucken auch einen Augenblick geneigt, hier zunächſt an die Reformation und an die kritiſche Philoſophie zu denken, ſo wendet er doch ſofort ſeinen Blick wieder dem Ganzen des deutſchen Lebens zu; alle Verleugnung des ethiſchen Charakters des Lebens ſei undeutſch.

Kerndeutſch ſei ferner das Streben nach Univerſalität, die Neigung, das geiſtige Schaffen auch fremder Nationen zu ſchätzen und zu verwerten. Geſchichtlich folgt daraus, daß es uns widerſtrebt, alle Vergangenheit abzuſchütteln; wir ſuchen der Gegenwart das Ewige aller Zeiten zuzuführen. Alle dieſe Eigenſchaften zuſammen widerſtreben jedem Fanatismus der Verneinung.

Eucken erhebt nun die Forderung, die gemeinſamen Grundlinien des deutſchen Lebensbeſtandes ſcharf herauszuarbeiten, damit nicht den kämpfenden Parteien alle innere Einheit verloren gehe und ſo das nationale Fundament erſchüttert werde. So ſehr man auch in Einzelheiten widerſprechen mag, ſo können doch wir Katholiken uns der Geſamtforderung Euckens nur aus innerſtem und freudigem Herzen anſchließen. Was Eucken auf Grund einer perſönlichen Geiſtesentwicklung, welche jeder Vaterlandsfreund mit wärmſter Sympathie verfolgt hat, als unveräußerlichen Weſenskern des deutſchen Volkes anerkennt, gehört auch zu den Fundamenten des poſitiven Chriſtentums, auf welchen unſere übernatürliche Lebensauffaſſung ſich erſt aufbaut. Wenn Eucken ſo energiſch betont, es liege im deutſchen Leben die Forderung einer Umkehrung des nächſten Standes der Dinge, ſo finden wir im ganzen Umfang der Weltliteratur dieſe Forderung nicht mit gleicher Energie betont wie im 3. Kapitel des Johannesevangeliums. Überhaupt ſpielen Reflexe der alten chriſtlichen Weltauffaſſung auch da in Euckens philoſophiſches Syſtem hinein, wo er ſelbſt glaubt, völlig neue Wege ſich gebahnt zu haben. Auch darin werden wir Eucken rückhaltlos zuſtimmen, daß es die Religion iſt, welche die deutſche Innerlichkeit erzeugt hat, und welche allein die Ehrfurcht erhält, die nach Goethe den Menſchen erſt zum Menſchen macht. Gerne hören wir auch vom univerſaliſtiſchen Standpunkte des Philoſophen aus das Geſtändnis, daß, wer die Ehrfurcht, die ihre Wurzel in der Religion hat, verwirft oder verſpottet, ein Fremdling im Reiche des deutſchen Geiſtes iſt und aus der Hauptlinie des deutſchen Lebens herausfällt, eine unzweifelhafte Wahrheit, wenn man das geſchichtliche Werk des deutſchen Geiſtes in ſeiner Summe von Jahrtauſenden zuſammenfaßt. Unſere Übereinſtimmung mit Eucken geht ſogar weiter, als er ſelbſt zugeben will. Er verweiſt auf den Gegenſatz der alten, ariſtokratiſch-hierarchiſchen Geſellſchaftsſtruktur, in welcher die geiſtige Arbeit und die Leitung der gemeinſamen Geſchicke bei einem kleinen Kreiſe lag, und der modernen, demokratiſchen Struktur, welche durch Fabrik und Maſchine gefördert werde und eine Begünſtigung des Individuums und die freiere Bewegung zur Folge habe. Wenn er nun dieſen Gegenſatz zwar nicht aufheben, aber verſöhnen will, ſo kann man ihm getroſt die Frage ſtellen: Wo im ganzen Umkreis der Weltgeſchichte war die innere Ausſöhnung dieſes Gegenſatzes je verwirklicht außer in der katholiſchen Kirche? Wir können hier, um den Burgfrieden auch nicht im leiſeſten Gedanken zu verletzen, jene Zeit in den Vordergrund ſtellen, wo die Konfeſſionen noch vereinigt waren, die erſten 15 Jahrhunderte, wo nach Harnacks Wort die Geſchichte des Katholizismus auch jene des Proteſtantismus war. Gewiß war die Geſellſchaftsform der Kirche immer eine ariſtokratiſch hierarchiſche, aber zugleich demokratiſche in ihrem innerſten Weſenskern. Das vom modernen Denken am meiſten beanſtandete Privilegium der Hierarchie, die Unfehlbarkeit, war und iſt innerlich gebunden an die zeitliche und räumliche Übereinſtimmung mit der ganzen Kirche. Nicht leibliche Abſtammung, ſondern die geiſtige Leiſtung des einzelnen verteilte in der Kirche wie in keinem weltlichen Machtinſtitute der Geſchichte die hierarchiſchen Ämter. Mitten unter den härteſten feudaliſtiſchen Vorurteilen bezeugte

damit die Kirche allein die allgemeine Menſchenwürde: Der Hirte konnte Papſt werden, der Fürſt beugte ſich vor den Biſchöfen; der Kaiſer küßte den Ring des Fiſchers, in welchem die ärmere Klaſſe repräſentiert iſt. Andererſeits kann man Eucken die Frage ſtellen: Hat denn etwas ſo ſehr die Perſönlichkeit und Individualität vernichtet wie die Fabrik und die Maſchine im modernen Wirtſchaftsleben; hat etwas anderes ſo ſchreiende Klaſſengegenſätze geſchaffen wie dieſe Faktoren?

Mit all dem will ich nur zum Ausdruck bringen, daß der Katholizismus, ohne ſeiner Natur nach in ein Kompromiß ſich einlaſſen zu können, dennoch dem durchaus ſympathiſch gegenüberſteht, was Eucken als gemeinſame unveräußerliche Lebensgrundlage des deutſchen Volkes anſieht, und daß er ſtets die Hand zu bieten bereit iſt, dieſe gemeinſame Lebensgrundlage zu erhalten und zu ſchützen.

Als der tiefſteinſchneidende innere Gegenſatz im deutſchen Volke hat vor dem Kriege der religiöſe gegolten. Mit Paul Natorp möchten wir es ſogar als Vorzug des deutſchen Nationalcharakters anſehen, daß in ihm nicht der Wettbewerb um äußere Güter und Macht, ſondern das Intereſſe an den höchſten geiſtigen Gütern am tiefſten die Volksſeele ſpaltet. Als ich in dem Abwehrbuche gegen das Kriegspamphlet franzöſiſcher Katholiken — im patriotiſchen Intereſſe — betonte, daß der religiöſe Friede im Deutſchen Reiche heute dadurch erleichtert ſei, daß der moderne Proteſtantismus, von der Strenge alter dogmatiſcher Poſitionen vielfach abweichend, in eine wohlwollendere und unbefangenere Stellungnahme gegenüber dem Katholizismus eingetreten ſei, erhob eine kleine orthodoxe Gruppe dagegen einen recht unfreundlichen Widerſpruch. Proteſtantiſche Stimmen in vorliegendem Werke beſtätigen in erfreulicher Friſche meine Auffaſſung. Martin Rade nimmt zu der ſchwierigen Frage eine durchaus vernünftige, vielfach äußerſt ſympathiſche Stellung ein. Schon die Tatſache, daß Rade den konfeſſionellen Zwieſpalt von ſeiner tiefſten Wurzel aus würdigt — zielbewußter, als dies bisher von proteſtantiſcher Seite geſchehen iſt —, daß er offen zugibt, welch gewaltiger und tiefgreifender ſachlicher Grund es iſt, den der Katholizismus im religiöſen Einheitsgedanken verteidigt, von dem die proteſtantiſche Landeskirche nur ein ‚kläglicher Reſt' ſei, lenkt den Blick von allem menſchlichen, perſönlich verbitternden Beiwerke weg. Und dieſe prinzipielle Betrachtungsweiſe wirft ihre Lichtſtrahlen auch auf die Auffaſſung der konfeſſionellen Verhältniſſe im einzelnen. An eine Ausgleichung der religiöſen Gegenſätze denkt Rade nicht. Schon im Vorjahre hat er in ſeiner Schrift „Die Kirche nach dem Kriege" für die Wiederherſtellung des Kirchenſtaates plädiert, nachdem die Entente im Londoner Vertrag ſich gegen den Heiligen Stuhl feſtgelegt hat. Ebenſo tritt er für den reſtloſen Abbau des Jeſuitengeſetzes ein. Ja es fällt ihm nicht ſchwer, die leichtere konfeſſionelle Erregbarkeit des Proteſtantismus zuzugeben und zu motivieren. Während ein Traube in einem Rundſchreiben während des Krieges ſeine Glaubensgenoſſen mit Beſorgnis auf das drohende numeriſche Übergewicht des Katholizismus im neuen Mitteleuropa hinzuweiſen für nötig hielt, teilt Rade dieſe Beſorgnis nicht, ſondern begrüßt trotzdem den Anſchluß Öſterreichs freudig, weil er offenbar von einer

Minderung des äußeren Machtverhältniſſes eine Steigerung der inneren Lebensenergie im Proteſtantismus erwartet.

Beſonders nachdrücklich weiſt Rade auf das Gemeinſame hin, das Katholizismus und Proteſtantismus verbindet, auf Jeſus Chriſtus, auf die Wertſchätzung der Bibel, auf gemeinſame Geſchichte, Lieder, Gebete, Begriffe. Es iſt auch zu hoffen, daß nach dem Kriege die Not den Konfeſſionen dieſen gemeinſamen Beſitzſtand lebhafter ins Bewußtſein bringen wird als bisher, und es iſt zu hoffen, daß ein Kulturkampf im weiteren Sinne die religiöſen Bekenntniſſe ebenſo nahe zuſammenführen wird wie der Krieg die Waffen der deutſchen Staatsbürger. Denn man müßte blind ſein gegen die Zeichen der Zeit, um nicht vorauszuſehen, daß nach dem Kriege, wenn die Grenzen ſich auch für den geiſtigen Völkerverkehr wieder öffnen werden, die Flutwellen jenes modernen Geiſtes, der in Deutſchland ſeine Heimat nicht hat, ſich gegen die Fundamente der chriſtlichen Staaten wälzen werden, und daß der neue Kulturkampf nicht mehr zwiſchen den chriſtlichen Bekenntniſſen ausgefochten werden wird. Schon Leo XIII. hat die Parole ausgegeben, daß in ſolchem Kampfe ein Zuſammengehen der Katholiken mit allen, welche eine anima christiana haben, ſich empfiehlt. Wenn Rade meint, das Rundſchreiben Benedikts XV. gegen die römiſche Methodiſtenpropaganda vom 21. November 1915 gefährde wieder die Friedensſtimmung, weil „auch die Methodiſten Proteſtanten ſind", ſo hat Mausbach in dem nämlichen Werke dieſes Bedenken zerſtreut. Dem praktiſchen Vorſchlag Rades, bei den Kirchenbehörden offizielle Inſtanzen zur Beilegung religiöſer Konflikte zu ſchaffen, kann ich nicht zuſtimmen. Dafür iſt unſer ſtaatsrechtlicher Apparat vollſtändig ausreichend. Die bayeriſche Verfaſſung beiſpielsweiſe hat für den konfeſſionellen Frieden ſo feſte Garantien geſchaffen, daß die Empfindſamkeit unſerer Juriſten auf dieſem Gebiete ſprichwörtlich geworden iſt. Wenn die in Bayern verfaſſungsmäßig feſtgelegte Toleranz in allen deutſchen Staaten herrſchen würde, könnten in den von Rade betonten Fragen konfeſſionelle Konflikte gar nicht aufkommen.

Einen Beweis für die Unbefangenheit, mit welcher der heutige Proteſtantismus, wie ich behauptet habe, in die Diskuſſion der konfeſſionellen Verhältniſſe eintritt, liefert der Ausſpruch des Marburger Philoſophen Paul Natorp: „In Wahrheit führte die Reformation nur zu einer gefährlicheren, inneren Zerklüftung als je zuvor, in der unſer Volk weder dem logiſch klar umriſſenen Univerſalismus, auf den die ſcheinbar in den Grundfeſten wankende römiſche Kirche ſich bald wieder zurückbeſonnen hatte, innerlich ſtandzuhalten, noch den äußeren Angriffen der an ſtaatlicher Feſtigung uns weit vorausgekommenen, durch den Überſeehandel zur Weltmachtſtellung aufſtrebenden Nachbarvölker feſten und einigen Widerſtand entgegenzuſetzen vermochte." Wird man in dieſer Weiſe ſich dazu verſtehen können, das religiöſe und das nationale Moment unbefangen zu ſcheiden, dann ſind die Wege zu patriotiſcher Verſtändigung der religiöſen Bekenntniſſe geebnet. Möchte ſo mit dem Kriege die Ära der konfeſſionellen Kämpfe auf politiſchem Gebiete für immer beendet ſein.

Vielleicht den praktiſch am ſtärkſten einſchneidenden und für die

Zukunft bedeutungsvollſten Gegenſatz behandelt das Thema: „Chriſtentum und Sozialismus.“ Zu dieſer Frage ergreift zunächſt ein norddeutſcher und ein ſüddeutſcher Sozialdemokrat das Wort, Heinrich Peus und Anton Fendrich. Für erſteren exiſtiert der Katholizismus nicht. Wo er von Chriſtentum und Kirche redet, weiß er, als einer der Organiſatoren der Kirchenaustrittsbewegung, nur vom Proteſtantismus zu ſprechen. An ſeinen Ausführungen iſt beachtenswert, daß er, übrigens ganz im Sinne von Marx, das Heil des Sozialismus nicht von Revolution, ſondern von Evolution erwartet, und daß er meint, bei ſachlicher Methode müſſe der Kampf um die Wahrheit zum höchſten Lebensgenuſſe werden. Er verlangt idealiſtiſche Erziehung und ſeeliſches Glück in der ſozialiſtiſchen Bewegung und verweiſt auf die offizielle Säuglingspflege einer ſozialiſtiſchen Schweſter in Sachſen als erfreulichen Anlauf zu ſozialiſtiſcher Caritas.

Tiefer läßt ſich in die prinzipielle Frage Fendrich ein. Mit herzerfriſchender Unparteilichkeit ſucht er Licht und Schatten zwiſchen den beiden Hauptfaktoren Chriſtentum und Sozialismus zu verteilen. Offen gibt er zu, daß die Stellung der Sozialdemokratie zum Chriſtentum von jeher theoretiſch zwar neutral, praktiſch aber feindlich war. Scharf tadelt er ‚das dilettantiſche Umherfackeln auf allen Geiſtes- und Kunſtgebieten, über denen die alte Fahne des Wahren, Guten und Schönen weht, welches das rührende Kennzeichen aller atheiſtiſchen Bildungs- und Veredlungsarbeit in der ſozialdemokratiſchen Partei‘ ſei. Fendrich findet es ungerecht, wenn ſozialdemokratiſche Redakteure einen katholiſchen Geiſtlichen angreifen, weil er vor ſozialdemokratiſchen Zeitungen warnt. Das ſei ſein Recht und ſeine Pflicht. Denn für ihn gelten die Anſchauungen der Kirche, nicht die des Sozialismus. Fendrich weiſt auf den glühenden Idealismus hin, der im Opferſinn des Arbeiterſtandes und ſeiner Führer lebt, und auf die Entſeelung ſchrecklicher Art bei den oberen Steuerklaſſen, auf die gottloſen Heiligen und unbewußten Chriſten der Partei. Er verſteigt ſich einen Augenblick ſoweit im Idealismus, daß er vom ausdörrenden Fetiſchglauben an die einzige Macht der Verhältniſſe ſpricht, einem Glauben, der als Weltanſchauung eine entſetzliche Entwürdigung des Menſchen ſei. Er vergißt aber, daß dieſer Glaube mit der wiſſenſchaftlichen Theorie des Sozialismus unzertrennlich verankert iſt, ja daß er von hier aus in die moderne Geſchichtſchreibung und ſelbſt in die proteſtantiſche Theologie eingedrungen iſt. War auch der Idealismus, den Fendrich wieder auf den Schild erheben möchte, der geſchichtliche Ausgangspunkt der Sozialdemokratie, heute läßt ſie ſich auf dieſen Ausgangspunkt nicht mehr zurückſchrauben, und jeder, der dies wollte, würde als Träumer gelten. Vom Chriſtentum erwartet Fendrich eine Erweckung des Idealismus in der Sozialdemokratie nicht. So erblickt er den einzigen Weg zum Frieden in der beiderſeitigen Vermeidung von Gebietsüberſchreitungen. Das wäre nun ein diskutierbarer Gedanke. Allein Fendrich hebt ihn im nämlichen Atemzug wieder auf, indem er den Programmſatz aufſtellt: Die Sozialdemokratie muß die Religion aus einer belangloſen Privatſache erheben zur allerhöchſten Privatſache. Er proklamiert als Weſen der Religion den Gedanken, den er ausdrücklich als kosmiſch unterſtreicht, daß der Materialismus der

Sozialdemokratie nur der dialektiſche Durchgangspunkt zu geſteigerter idealiſtiſcher Lebensbejahung im Sinne Jeſu ſei, daß der Streit der Weltanſchauungen nichts ſei als ein Mittel der Natur in der Züchtung und Ausleſe hochgearteten Menſchentums. Dieſes ſeltſame Gemiſch aus der Gedankenwelt Hegels, Darwins und Nietzſches hat mit dem Chriſtentum nichts zu tun und wird auch nach dem Kriege am wenigſten in der ſozialdemokratiſchen Partei eine Reſonanz finden. Denn es iſt ein Grundgeſetz der Dialektik der Weltgeſchichte, daß nach einem großen Kriege in der Stimmung der Maſſen ſtets ein Rückſchlag in den Realismus erfolgt.

Als einzigen Vertreter des Chriſtentums gegenüber den beiden Sozialiſten läßt die Schriftleitung den Paſtor Liebſter zu Worte kommen, welcher ſchon vor dem Kriege für eine ſo innige Verſchmelzung von Chriſtentum und Sozialdemokratie eintrat, daß er ſogar in den Reihen des Proteſtantismus mehr der letzteren als dem erſteren zugerechnet wurde. Er betont auch in dieſem Aufſatze, der heilige Paulus würde, wie er den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide war, ſo heute den Sozialdemokraten ein Sozialdemokrat ſein. Sehr ſympathiſch berührt an Liebſter die faſt leidenſchaftliche Art, mit der er auf eine Verſöhnung des Chriſtentums mit dem Sozialismus ausgeht und die Not der arbeitenden Klaſſen mitempfindet. Allein als Mittel ſchlägt er nicht etwa eine Gebietsſcheidung des wirtſchaftlichen und religiöſen Lebens vor, ſondern die innigſte Verſchmelzung beider. In Hegel-Marx findet er die Löſung des Rätſels. Die Dialektik im Hegelſchen Sinn betrachtet er als das Weſen des Chriſtentums wie auch der Wirtſchaftsgeſchichte. Allein der Philoſoph E. von Hartmann hat in ſeiner ‚Kriſis des Chriſtentums‘ bis zur Evidenz nachgewieſen, daß es eine innere Syntheſe zwiſchen Hegel und dem Chriſtentum nicht geben kann, und ſeitdem hat gerade die Entwicklung der Hegelſchen Dialektik in der wiſſenſchaftlichen Literatur des Sozialismus die unabweisbare Konſequenz herausgeſtellt, daß Hegels Gedanke zur Leugnung der geſchichtlichen Exiſtenz Jeſu führt. So ſehr wir deshalb das Friedensſtreben Liebſters anerkennen, können wir doch ſeinem Vorſchlage eine erfolgreiche Zukunft nicht prophezeien.

Es iſt ſchwer begreiflich, warum die Schriftleitung in dieſer Frage keinen Vertreter des poſitiven Chriſtentums oder auch nur der liberalen proteſtantiſchen Theologie zu Worte kommen ließ. Die Stellung der katholiſchen Kirche zu der ſozialen Frage und ihre organiſatoriſche Kraft haben doch, wie auch der evangeliſch-ſoziale Kongreß wiederholt anerkannt hat, eine ſo achtunggebietende Vergangenheit und Gegenwartsbedeutung, daß der Katholizismus in dieſer Frage mitzuſprechen hat, um deren Löſung ſich offenbar die wirtſchaftliche und kulturelle Neugeſtaltung des neuen Reiches drehen wird. Das Chriſtentum wird in Zukunft erſt recht die letzte Faſer ſeiner Kraft darauf verwenden müſſen, um die im ſozialen Geſellſchaftskörper bisher herrſchende Not der armen und arbeitenden Klaſſen wirkſam zu beſeitigen; dies wird auch von uns Katholiken lebhaft anerkannt.

Es kann ſelbſtverſtändlich unſere Aufgabe nicht ſein, in eine Beſprechung jener Abhandlungen einzutreten, welche von dem inneren Aus-

gleich der volkswirtſchaftlichen und politiſchen Parteien und Klaſſen handeln. Die Namen der Autoren (Dernburg, Pieper, Heinemann, Thiel, Faßbender, Waldſchmidt, Stegerwald, Rößler, Schippel, Bäumler, Örtzen, Dewitz, Bachem, Schönaich, Naumann, Kolb, Heine, Haas) geben ſchon an und für ſich ein Bild von der Fülle der Gegenſätze, die hier auszugleichen ſind. Hier wird jedoch mehr als auf jedem anderen Gebiete alles darauf ankommen, was uns der Ausgang des gewaltigen Völkerringens bringen wird. Manche dieſer Gegenſätze werden ſich in der radikalen Umgeſtaltung der Verhältniſſe von ſelbſt zu den Vätern verſammeln. Neue Gegenſätze werden auftauchen, für deren Bezeichnung heute noch die Namen nicht erfunden ſind. Aber als hocherfreuliche Tatſache bleibt die Einmütigkeit beſtehen, mit der bei aller Bitterkeit, mit welcher ſich die Klaſſen und Parteien bisher bekämpften, der Ruf nach Verſöhnung und Einigung in allen Lagern Widerhall findet. Es iſt das ein Reflex jenes gewaltigen Idealismus, den der Krieg entfacht hat und deſſen Äußerungen wie eine majeſtätiſche Höhenlinie alles Grauenhafte dieſes Völkerkampfes in der Geſchichte überſtrahlen werden. Das Feuer dieſes Idealismus war ſo mächtig, daß es auf allen Lebensgebieten die Gegenſätze für immer einzuſchmelzen ſchien.

Daß dies nicht völlig der Fall ſein wird, dafür finden wir ſelbſt in dem herrlichen Friedensbuche trotz des beſten Willens aller beteiligten Verfaſſer ſchon hie und da ein ſchwaches Wetterleuchten. In ſeinem Aufſatze ‚Die Schule als Mittel des Friedens' ſpricht der Pädagoge Rein von Jena manches beachtenswerte Wort über die Vereinheitlichung unſeres Schulweſens. In der Geſtaltung der Volkseinheitsſchule und in der Schulordnung von 1914 für Mittelſchulen haben wir ja in Bayern vielfach ſchon, was Rein erſtrebt, indem bei uns die ſtändeſpaltenden Vorſchulen fehlen und die Mittelſchulen inniger verbunden ſind. Wenn aber Rein fordert, daß die bisherigen ‚unechten' Simultanſchulen in echte erweitert, d. h. daß von der Volksſchule bis in die oberſten Klaſſen der Mittelſchulen hinauf ein gemeinſamer Religionsunterricht mit Ausſchluß der konfeſſionellen Dogmatik gegeben werde, ſo fürchten wir, daß dieſe Parole kein Friedensſignal ſein wird. Seit vielen Jahren mit der Geſchichte der konfeſſionellen Kämpfe befaßt, wüßte ich nicht, wie jener Religionsunterricht geſtaltet werden müßte, der ſämtlichen heutigen Staatsbürgern vom Katholiken bis zum Freidenker in gleicher Weiſe genügen wollte. Man wird zu einem Miſchmaſch greifen müſſen, wie ihn die freireligiöſen Religionshandbücher bieten, oder zu einer Religion ohne Gottesglauben und Unſterblichkeitsidee, wie ſie in neuerer Zeit vielfach gefordert worden iſt. Ohne materiell in die Kritik der Vorſchläge Reins eingehen zu wollen, muß ich es unbegreiflich finden, wie dieſe Vorſchläge im gegenwärtigen Augenblick gemacht werden können, wo unſer Schulweſen die glänzende nationale Feuerprobe beſtanden hat.

Unter den Sätzen, welche wir lieber nicht in dem Friedensbuche läſen, iſt auch der Appell des Theologieprofeſſors Baumgarten-Kiel, daß alle Parteien (Baumgarten denkt an die proteſtantiſch-kirchlichen Parteien) für dieſelbe im Grunde deutſch-proteſtantiſche Kultur ihr Leben in die Schanze geſchlagen haben. Wir Katholiken, die ſoeben von der Abwehr

des französischen Kriegspamphletes kommen, das den neutralen Ländern die Identität von Deutschtum und Protestantismus verkündet, empfinden es schmerzlich, daß hier einem Goyau u. a., welchen wir mit herzerfreuenden Aussprüchen von Männern wie Harnack und Dunkmann entgegentreten konnten, wieder frische Waffen in die Hände gespielt werden. Baumgartens Kampfruf nach einer Erhaltung der angeblich protestantischen Basis unseres Staats- und Volkslebens ist schon juristisch eine Utopie. Die beste sachliche Antwort auf die Behauptung Baumgartens enthalten die ausgezeichneten, inhaltsreichen und dabei an warmem Nationalgefühl nicht zu übertreffenden Abhandlungen der katholischen Theologen Rademacher und Lippert S. J., welche schlagend nachweisen, daß der Katholizismus Kräfte in sich birgt, die zur Vollentfaltung alles Edlen und Probehaltigen auch im modernen Leben und in der deutschen Kultur hochgeeignet sind.

Diese Bemerkungen glaubte ich nicht nur der wissenschaftlichen Genauigkeit der Berichterstattung schuldig zu sein, sondern auch dem erhabenen Zwecke des Buches selbst, weil eine genaue Formulierung des patriotischen Friedenszieles den Rückfall in verhängnisvolle, alte Fehler vermeiden läßt. Tiefergriffen stehen auch wir Katholiken vor dem Geiste der nationalen Einheit, welchen der Krieg geoffenbart hat, und wollen unsererseits gern die Hand bieten, diesen Geist in den Frieden hinüberzuleiten. Der Katholizismus hat in diesem Kriege den Beweis erbracht, daß seine Bekenner trotz seines völkerverbindenden Universalismus, dessen Notwendigkeit niemals eine Zeit mit furchtbareren Farben an den Himmel geschrieben hat, nicht an einen vagen Internationalismus gebunden sind, sondern an heroischer Tiefe der Vaterlandsliebe von niemand übertroffen werden können. Es fällt deshalb für die Zukunft jeder Grund hinweg, der vollen und freien Entfaltung des Katholizismus auf dem Boden des deutschen Volkskörpers ein Hindernis zu setzen. Nur volle Freiheit der Lebensentwicklung kann jene innere Verbindung der im Katholizismus ruhenden Kräfte mit den Wurzeln nationalen Lebens fördern, deren Existenz und Macht sich in diesem Kriege erwiesen hat. Es ist ein bedeutsamer Fortschritt des Friedensbuches, daß darin der Vorschlag einer germanischen Reichskirche nicht auftritt wie vielfach in der übrigen Literatur, daß dem Katholizismus, dessen inneres Prinzip dogmatische Abstriche und Kompromisse nie und nimmer zuläßt, von allen Verfassern wirkliche religiöse Toleranz aufrichtig zugesichert wird. Allein wenn der Friede ein dauernder werden soll, möchten wir einen noch höheren Standpunkt für notwendig halten, zu dem sich in dem Friedensbuche keine ausdrücklichen Ansätze finden. Der englische Whigminister Stanhope hat schon in der Zeit der Toleranzedikte als Kern einer echt modernen Staatsrechtsentwicklung hingestellt, daß die Toleranz, die auf niedriger Kulturstufe als Gnade erfleht wird, auf der nächsten als Recht gewährt, auf einer höheren als Beleidigung empfunden wird. Harnack, dessen Namen wir sehr ungern in dem Buche vermissen, nachdem ohne Zweifel in ihm die konfessionellen Friedensbestrebungen protestantischer Theologie seit Jahrzehnten ihren wissenschaftlichen Ausdruck und ihren Höhepunkt erreicht haben, sagte schon vor dem Kriege, Toleranz sei auf diesem Gebiete ein

intolerantes und hochmütiges Wort; ein höheres Niveau müſſe erklommen werden; an Stelle der Toleranz müſſe innere Anerkennung treten. Und es iſt wohl in aller Gedächtnis, wie gerade Harnack von einem überragenden geſchichtlichen Standpunkt aus mit vielen Jahrhunderte alten Vorurteilen gegen den Katholizismus aufgeräumt und in den katholiſchen Einrichtungen (Beicht, Ordensweſen, übernationaler Menſchheitsgedanke im Kirchenbegriff) das berechtigte, ſittliche Moment freimütig anerkannt hat. Würden alle Erſcheinungen des katholiſchen Lebens in dieſer wiſſenſchaftlichen Weiſe an dem großen Maßſtabe des geiſtigen Grundgedankens, auf dem die katholiſche Auffaſſung beruht, gemeſſen, dann würde eine innere Gemeinſchaft der Geiſter und Seelen gewaltig gefördert. Dann würden auch die ‚Anſtöße' an religiöſen Einrichtungen der Katholiken, wie der auf S. 139 vermerkte betreffs des angeblichen Ablaßzettels Pius IX., ‚Anſtöße', durch die ſich umgekehrt das katholiſche Empfinden verletzt fühlen muß, ſich von ſelbſt aufheben. Wenn man an die leidenſchaftlichen Vorwürfe, welche gegen die katholiſche Kirche ſeit Jahrhunderten wegen ihrer Bevorzugung des lateiniſchen Bibeltextes (Vulgata) gerichtet wurden, denkt, ſo kann man die ireniſche Wirkung eines Forſchungsreſultates ermeſſen, wie es unerwartet Harnacks neueſtes Buch verkündet, daß die Vulgata der vornehmſte und entſcheidende kritiſche Texteszeuge ſei. Solche wiſſenſchaftliche Taten fördern den inneren Frieden mehr als alle Reden über Toleranz. Die Bahn wiſſenſchaftlichen Begreifens und Verſtehens der konfeſſionellen Gegenſätze muß im neuen Deutſchland viel allgemeiner beſchritten werden, wenn der konfeſſionellen Spaltung unſeres Vaterlandes der gefährliche Stachel ausgebrochen werden will. Der Katholizismus iſt von der Wurzel bis zur Krone auch rein menſchlich ein Gedankenſyſtem, an welchem Jahrtauſende gebaut haben, und braucht deshalb das Licht wiſſenſchaftlicher Prüfung niemals zu ſcheuen. Die Angriffe gegen die katholiſche Religion, welche in der Kriegsliteratur ſich erhoben, gehen zumeiſt nicht von proteſtantiſch-konfeſſioneller Seite, ſondern von freidenkeriſcher Seite aus und laſſen jede Spur von jenem Lichte vermiſſen. Dieſes Freidenkertum hängt ſich notgedrungen jetzt ein nationales Mäntelchen um, iſt aber philoſophiſch betrachtet ſeinem Weſen nach fremdländiſch-international und revolutionär. Gegenüber dieſem gemeinſamen Feind ſollten die chriſtlichen Bekenntniſſe ſich auf die herrlichen Worte des Kardinals Diepenbrock zurückbeſinnen, welche ſelbſt ein Goyau (L'Allemagne religieuse, le catholicisme, III, 300), jetzt der Hauptrufer gegen den deutſchen Katholizismus, vor dem Kriege bewundernd regiſtriert hat:

‚Der von uns gehegte Glaube iſt, daß trotz der unglücklichen, von Gott zugelaſſenen Glaubensſpaltung, die das Vaterland und die Menſchheit ſo jammervoll zerreißt, dennoch bei allen Wohlmeinenden eine wechſelſeitige Achtung und chriſtliche Liebesbewährung ſtattfinden könne und ſolle, ja eine Anerkennung aller gewiſſenhaften Bemühungen, das Chriſtentum und ſeine ſegensreichen Einflüſſe überall lebendig und wirkſam zu begründen, dem allgemeinen, ſittlichen Verfalle zu wehren, den dämoniſchen Gewalten des Umſturzes, die aus jenem Sittenverderbnis ihre Rieſenkräfte ſchöpfen, einen Damm chriſtlicher

Belebung entgegenzuſetzen mit vereinten Kräften. — Daß man ſich zu dieſem Zwecke im Sinne und Geiſte chriſtlicher Weisheit und Liebe gegenſeitig verſtehen, anerkennen, achten, freien Spielraum gönnen und fördern könne und ſolle, unbeſchadet der Unantaſtbarkeit der religiöſen und kirchlichen Überzeugung, das war die Abſicht, die ich bisher zu betätigen gewiſſenhaft bemüht war, niemand kränkend oder verletzend, nicht alte Wunden aufreißend, ſondern lieber heilend und helfend nach Möglichkeit und ohne zu fragen, welchem Glaubensbekenntnis der hilfsbedürftige Bruder angehöre.' (Hirtenbrief 1852).

21. Revolution und Kirche.[1])

Unter den Problemen, welche der deutſche Zuſammenbruch auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens aufgerollt hat, dürfte kaum ein anderes ſo tiefe und entſcheidende Lebensintereſſen unſerer Nation berühren wie die Frage der Trennung von Staat und Kirche. Wenn, um nur eine Seite des Problems herauszugreifen, 114 Profeſſoren der Univerſität Berlin in einer Kundgebung ausgeſprochen haben, daß mit der chriſtlichen Grundlage unſeres Erziehungsweſens nicht bloß unſere nationale Kultur, ſondern geradezu unſere nationale Exiſtenz gefährdet iſt, ſo dürfte es allen wahren Vaterlandsfreunden ohne Unterſchied des religiöſen oder politiſchen Bekenntniſſes zu denken geben, daß gerade die Forderung der Trennung von Staat und Kirche in den erſten Kundgebungen der neuen, revolutionären Gewalten eine hervorſtechende Rolle ſpielte. Zwar haben die revolutionären Machthaber unter dem Eindruck der gewaltigen, noch heute nachzitternden Erregung, welche ihre alles überſtürzende Haſt auf dieſem zarteſten und kompliziertеſten aller nationalen Lebensgebiete in der Tiefe der Volksſeele hervorrief, allenthalben auf eine vorläufige Zurückſtellung dieſer Frage ſich eingelaſſen. Allein, daß eine gründliche Auseinanderſetzung des neuen über Nacht aus dem deutſchen Boden emporgeſtiegenen Staatsweſens mit der tauſendjährigen Macht der Kirche unausbleiblich ſei, iſt allen klar geworden. Es iſt deshalb ein begrüßenswertes Unternehmen, daß in einem ſoeben erſchienenen Sammelwerk[2]) 18 Autoren ſich vereinigt haben, um die verſchiedenen kulturellen Geſichtspunkte des Trennungsproblems zu beleuchten. Ob es von vorneherein unmöglich war, wie die Herausgeber behaupten, die verſchiedenen Weltanſchauungsgruppen bei der Verteilung des Stoffgebietes gleichmäßiger zu Worte kommen zu laſſen, als es in dem Buche geſchieht, möchte dahingeſtellt bleiben. Ganz unterblieben iſt, nachdem einer der neuen ſozialiſtiſchen Kultusminiſter von der Mitarbeit zurückgetreten war,

[1]) Hochland 1914.

[2]) Friedrich Thimme und Ernſt Rolffs, Revolution und Kirche, VIII 373 S. Berlin 1919 Reimer. M. 10.

eine ſozialdemokratiſche Beteiligung. Dies iſt bedauerlich, da es jedenfalls wichtig wäre, zu ermeſſen, inwieweit die immerhin etwas religionsfreundliche Stimmung, welche im Thimmeſchen Friedensbuche mehrfach auch von ſozialiſtiſcher Seite zum Durchbruch kam, nachgehalten hat, und inwieweit namentlich die jüngſten Erfahrungen mit dem Bolſchewismus beſonders in den Reihen der wiſſenſchaftlichen Theoretiker der Partei etwa eine Korrektur der Marxiſtiſchen Anſicht über die Bedeutung der religiöſen und moraliſchen Faktoren für den Wiederaufbau der zerrütteten Staatsordnung herbeizuführen vermocht haben.

In ziemlich günſtigem Sinne beurteilt dieſe überaus wichtige letztere Frage der Mitherausgeber Thimme in dem gehaltvollen Aufſatze, welcher die erſte Gruppe von Abhandlungen einleitet, die das Verhältnis von Staat und Kirche und ſeine Veränderung durch die Revolution umfaßt. Vollſtändig vertraut mit den religionsfeindlichen Ausgangspunkten des wiſſenſchaftlichen Sozialismus ſucht Thimme dem harten Steine der Marxiſtiſchen Theorie einige Hoffnungsfunken zu entlocken. Namentlich betont er den Umſtand, daß der Wiener Neu-Marxismus eines Max Adler u. a. einer durchgedachten Verbindung von Kant und Marx und damit einer ethiſchen Vertiefung des Sozialismus das Wort rede. Nicht bloß die ehemaligen Paſtoren, Göhre, Maurenbrecher uſw., ſondern auch Perſönlichkeiten, die von der Genoſſenſchaftsbewegung herkommen, wie Hans Müller und Fendrich, vertreten die Auffaſſung, daß beim Aufbau ſozialiſtiſcher Wirtſchaftsorganiſationen religiöſe Kräfte überhaupt ſich nicht entbehren laſſen und daß die Religion eine der reichſten Kraftquellen werden könne, welche den Sozialismus zu ſpeiſen vermögen, wenn der Schutt veralteter Vorurteile weggeräumt werde. Thimme hält ſich endlich an die Tatſache, daß der heutige Kultusminiſter Hänisch ſchon ein Jahr vor Ausbruch der Revolution ſich mit Wärme über die Religion als über einen wichtigen Faktor des öffentlichen Lebens ausgeſprochen hat und dieſelbe gerade deshalb von jeder ſchädlichen Verquickung mit den rein weltlichen Aufgaben des Staates gelöſt ſehen wollte, damit ſie ihre ganze mit Recht beanſpruchte autonome Größe entfalten könne. Dazu kommt, daß nach Thimme die ſozialiſtiſche Arbeiterſchaft in dem für ſie bedeutendſten Moment der Geſchichte ſich als unreif für die große Aufgabe des zukunftentſcheidenden Augenblickes erwieſen hat und daß ſie die Hilfe, deren ſie bedarf, nur bei der einzigen anderen ſittlichen Macht finden kann, welche die Geſchichte kennt, bei der Religion und ihrer Trägerin, der Kirche. So hofft Thimme, daß das ſchöne Wort Laſſalles noch einmal Wahrheit werde, die Arbeiter ſeien der Fels, auf welchem die Kirche der Zukunft gebaut werden ſoll.

Sehr intereſſant iſt Prof. Bouſſets Aufſatz über die Stellung der evangeliſchen Kirchen im öffentlichen Leben bei Ausbruch der Revolution. Eine freimütige Kritik übt der Verfaſſer an der Entwicklung des deutſchen Proteſtantismus im letzten Jahrhundert. Dieſe Entwicklung der evangeliſchen Kirchen zu Obrigkeits- und Paſtorenkirchen habe die Grundlage, auf der das kirchliche Leben ruht, ungemein ſchmal geſtaltet, die frei wirkenden Kräfte weiterer Kreiſe unterbunden und nicht zum Spiel kommen laſſen. Die Konſolidierung des evangeliſchen Kirchenweſens im 19. Jahr-

hundert habe tatſächlich eine ſtarke Minderung ſeines Einfluſſes im Volksleben bedeutet. Die evangeliſchen Kirchen und ihre Arbeit ſeien ganz weſentlich von den konſervativen Schichten des Volkes getragen geweſen, während das liberale Bürgertum mit ſeiner Intelligenz und Bildung ſich immer feindſeliger von ihnen entfernte. Das eigentlich Tragiſche aber beſtand darin, daß bei der faſt über Nacht ſich vollziehenden Entwicklung Deutſchlands vom Agrar- zum Induſtrieſtaat die Arbeitermaſſen dem kirchlichen Einfluß verloren gingen. Wie die Tragödie des deutſchen Volkes darin lag, daß es dem deutſchen Staat Bismarcks und Wilhelms II. nicht gelang, den enormen Menſchenzuwachs, den er durch die Induſtrialiſierung Deutſchlands erhielt, mit ſich innerlich zu verſchmelzen, ſo haben auch die mit dem Obrigkeitsſtaat eng verflochtenen evangeliſchen Kirchen den Weg zum Herzen der mächtig ſich emporringenden Proletarierſchichten nicht finden können. Der Vorſprung der katholiſchen Kirche wird ohne Umſchweif anerkannt. Neben ihren ſozialen Organiſationen ſpielten die evangeliſchen Arbeitervereine und Gewerkſchaften eine kümmerliche Rolle, und die evangeliſche Kirche habe es nicht dazu gebracht, in den ſozialen und politiſchen Kämpfen, die das deutſche Volk aufwühlten, ein entſcheidendes Wort zu ſprechen. Die wetterwendiſchen Erlaſſe des Oberkirchenrates in den neunziger Jahren hätten das durch und durch obrigkeitliche Gefüge des Landeskirchentums grell beleuchtet. Wie ein Reif ſei es über den verheißungsvollen Anfang eines ſozialen Frühlings gefallen. Wenn auch Bouſſet über all dem nicht vergißt, trotz lebhafter Klage über das Verſagen der geiſtigen Haltung des deutſchen Bauerntums in Krieg und Revolution doch den gewaltigen Einfluß der jahrhundertelangen kirchlichen Arbeit auf die Erhaltung der religiöſen Volksſitte und des chriſtlichen Charakters der nationalen Erziehung hervorzuheben, ſo ſind doch ſeine ſkizzierten Ausführungen charakteriſtiſch für die Haltung des deutſchen Proteſtantismus gegenüber der Trennung von Staat und Kirche überhaupt. Wenn nämlich der Charakter der evangeliſchen Landeskirche als einer mit dem Staat verwachſenen Obrigkeitskirche das Hindernis war, welches die Arbeiterſchaft von der Religion fernhielt, dann wird Trennung von Staat und Kirche der einzig mögliche Weg zu einer freien Volkskirche ſein.

Dieſen Gedanken führt noch ſchärfer Prof. Baumgarten-Kiel aus, indem er das ‚Ende der Staatskirche als Ergebnis der geſchichtlichen Entwicklung' erweiſen will. Baumgarten hatte ſchon vor dem Kriege unter dem Drucke der inneren Kriſis des Proteſtantismus eine ſchüchterne Werbung für den Trennungsgedanken verſucht, wenn auch ‚mit Zittern und Zagen'. Dieſe Hemmungen ſind für ihn nun weggefallen. Er meint, der Trennungsgedanke ſei dem Proteſtantismus ſchon in die Wiege gelegt worden. Das Notbiſchoftum des Landesherrn führt notwendig zurück zur mittelalterlichen Konfundierung der beiden Schwerter. Mit der akuten Demokratiſierung des Begriffes Volk ſeit 1867, ſeit Bismarck jedem einzelnen Stimmrecht verlieh, mit dieſem Staatsprinzip der Majoriſierung durch die Maſſe ſei evangeliſches Kirchentum ſchlechterdings unverträglich geworden. Mit Adolf Hoffmann aber auf dem Stuhl eines Miniſters des Geiſtes ſeien die alten Hilfskonſtruktionen für den Notbau der Staats-

kirche vollends zerbrochen. Baumgarten will keinem Zurück hinter die Linie der Revolution das Wort reden, denn ſie hat nur abgeſtreift, was zum Abfallen reif war. Aber die Trennung müſſe erfolgen nicht auf franzöſiſche, ſondern auf recht deutſche Art, mit voller Achtung vor der geiſtigen Macht der Religion, die ſich um das Kulturleben die größten Verdienſte erworben hat und deren hohe Stelle im Herzen der Nation als ſichere Tatſache zu reſpektieren ſei.

Der prinzipielle Gegenſatz in der Auffaſſung des Trennungsproblems ſeitens der verſchiedenen chriſtlichen Bekenntniſſe gelangt angeſichts der eben vorgeführten proteſtantiſchen Stimmen zu denkbar ſchärfſter Ausprägung durch Prof. Karl Muths großzügige und tiefſchürfende Darſtellung des Themas ‚Die Stellung der katholiſchen Kirche im öffentlichen Leben vor der Revolution'. Auch Muth verkennt keineswegs die Schattenſeiten des alten Staatskirchentums; allein er iſt weit entfernt, deshalb in einer Löſung aller Beziehungen zwiſchen den beiden großen Mächten der Geſellſchaft das Heil der Zukunft erblicken zu wollen. Er weiſt mit tiefem Rechte darauf hin, wie gerade in Deutſchland die katholiſche Kirche keineswegs auf privilegierte Stände eingeſtellt war, ſondern von ſtarkem, demokratiſchem Geiſte erfüllt ſich zeigte und durch Rekrutierung ihres Klerus aus allen Ständen die vollkommene Solidarität auf dem Gebiete des religiöſen Lebens kräftig zur Darſtellung brachte. Muth zeichnet ſodann ſcharf und richtig das Weſen der katholiſchen Religioſität, welche keineswegs in modernem Sinne auf das ſtille Herzensgebiet ſich einengen läßt, ſondern aus ihrem tiefſten Weſen heraus ſich gedrängt fühlt, den Strom ihrer Begeiſterung, ihrer Gottesliebe in die breiteſte Öffentlichkeit zu ergießen. Was dem Fernſtehenden als Schaugepränge erſcheint, iſt nichts als die peripheriſche Äußerung einer Zentralkraft, die nicht einzudämmen iſt. In geradezu klaſſiſcher Weiſe zeigt der Verfaſſer dieſen Charakter des katholiſchen Ethos an dem Beiſpiel der Sonntagsfeier, welche nicht ein bloßes Freimachen vom Seelenſtaub der Woche bedeutet, ſondern, indem hier feierlicher als an Werktagen der Tiſch der heiligen Gemeinſchaft gedeckt wird, eine Verſöhnung der oft ſo verletzend empfundenen geſellſchaftlichen Gegenſätze im Gefühl der Gleichheit vor Gott und brüderlicher Verbundenheit zum allgemein menſchlichen Schickſal. Man entferne den chriſtlichen Sonntag in ſeiner ruhevollen, auch das öffentliche Leben ſo tief beeinfluſſenden Erſcheinung aus dem Bilde unſerer bürgerlichen Exiſtenz, und alle Dämme gegen die ſittliche Entartung werden niedergeriſſen. Ebenſo zeigt der Verfaſſer, wie das Kirchenjahr zu einem Erziehungswerk an der Geſamtheit wird, indem es das Bild des großen Doppeldramas, Chriſtus und ſeine Kirche, der Menſchheit tief und unvergeßlich in die Erinnerung prägt, und wie ſo das kirchliche Wirken unſichtbar in die öffentlichen Zuſtände übergreift. Sehr zeitgemäß iſt der Hinweis darauf, wie ſelbſt das weltfremde katholiſche Ordensideal mit unentgeltlichen Arbeitsleiſtungen tief ins öffentliche Leben verflochten iſt, und wie nirgends der edle Kern des kommuniſtiſchen Ideals gleich dauerbar und vollkommen verwirklicht iſt als dort, wo die Gleichheit im Gebrauch der Güter hergeſtellt iſt aus Geringſchätzung der irdiſchen Güter überhaupt. Ferner zeigt der Verfaſſer, wie die Kirche noch immer die

einzige höhere Kunſtſchule des gemeinen Mannes iſt und wie ſie tief ins öffentliche Leben eingreift durch die zentrale Stellung der von ihr getragenen religiöſen Idee auf allen Gebieten des geiſtigen Bildungsweſens und nicht zuletzt als die wahre Hochſchule der Barmherzigkeit. Muth prägt dabei das ſchöne, beherzigenswerte Wort: ‚Wo immer heute noch Menſchen ſich aufopfern im Dienſte der Nächſtenliebe, da geſchieht es aus Kräften, die der Glaube geſchaffen hat.‘ Aus dieſer überzeugenden Darlegung der Kulturbedeutung der katholiſchen Kirche zieht der Verfaſſer den Schluß, daß es für den neuen Staat das beſte wäre, wenn er klüger, als der alte, von Anfang an die große ſoziale Befähigung der Kirche ſich zu nutze machen würde.

Schon aus den bisherigen Darlegungen ergibt ſich das Fazit, welches M. Rade in ſeinem Aufſatz über „Die gemeinſamen Intereſſen der katholiſchen und der evangeliſchen Kirche angeſichts der Trennungsfrage“ wirklich zieht, daß nämlich der Proteſtantismus heute, was man vor einem Jahr nicht mit dieſer Beſtimmtheit hätte vorausſagen können, ſich bereits für die Trennung entſchieden hat, während die katholiſche Kirche ſie ablehnt. Rade, ſeit Jahren ein Vorkämpfer für die gegenſeitige Verſtändigung der chriſtlichen Konfeſſionen, ſpricht nicht ſehr optimiſtiſch von den Verſuchen, angeſichts der für die chriſtliche Kultur drohenden Gefahren eine Solidarität aller chriſtlichen Intereſſengruppen herbeizuführen. Unterdeſſen haben ſich erſt vollends alle dieſe Anläufe als wirkungslos erwieſen. Rade findet die Urſache hiefür in der Gegenſätzlichkeit der prinzipiellen Auffaſſung von Kirche und Staat, indem der Katholizismus die konſtitutive Zuſammengehörigkeit dieſer beiden Größen fordere, während der Proteſtantismus zuerſt deren Weſensverſchiedenheit verkündet habe. Als gemeinſam betont er das Intereſſe an einer ruhigen, beſonnenen, ſchonenden Überleitung des alten Zuſtandes in den neuen, an dem Schutze der ewigen Güter, deren Pflege allen chriſtlichen Bekenntniſſen obliegt, an der Erhaltung der konfeſſionellen Schule.

Eine zweite Aufſatzgruppe handelt von ſpeziellen Fragen der inneren und äußeren Neuorganiſation der Kirchen, eine dritte von den Folgen der Trennung für das innere Leben der evangeliſchen Landeskirche. In der Abhandlung des Katholiken Alexander von Brandt wird nicht nur das juriſtiſche Fundament in der ſtaatlichen Rechtsſtellung der Kirche einer ſorgfältigen Unterſuchung unterzogen, ſondern auch die Wertſchätzung der Kirche als Kulturfaktor erſten Ranges und damit ihre Unentbehrlichkeit als Grundlage jeder Ordnung des Staats- und Geſellſchaftslebens erfährt eine vielſeitige Beleuchtung. In praktiſcher Hinſicht ſtellt der Verfaſſer den wohlbegründeten Satz auf: Die ſtaatskirchlichen Verhältniſſe ſind ein kunſtvolles Gewebe von Wechſelbeziehungen, an deſſen Herſtellung die Jahrhunderte gearbeitet haben. Löſt man es an einer Stelle, ſo gerät das ganze Gebilde in Auflöſung.

Die letzte Gruppe der Abhandlungen umfaßt das wichtige Gebiet der Unterrichtsfragen. Mit gewohnter Meiſterſchaft entrollt Tröltſch alle Schwierigkeiten des Schulproblems, ohne ſich ſelbſt bis zu einer klaren Löſung der Frage durchzuringen. Der Mitherausgeber Rolffs und Prof.

Meyer-Göttingen finden herrliche Worte für die Wahrheit, daß nur durch konfessionellen Religionsunterricht ein erträgliches Verhältnis zwischen Staat und Kirche geschaffen werden kann, während eine konfessionslose Schule alles das gefährden würde, worauf unsere bisherige Kultur beruht.

Alles in allem ist das Werk als die erste großzügige Darstellung der durch die Revolution geschaffenen Lage auf dem wichtigsten unserer nationalen Lebensgebiete eine begrüßenswerte Leistung. Hat es auch bedauerlicherweise den Beweis für eine Solidarität der christlichen Bekenntnisse in dieser für die Interessen des Christentums entscheidenden Krisis nicht erbringen können, so hat es doch eine Fülle von Gesichtspunkten aufgestellt, welche einer gedeilichen Lösung des Problems förderlich sein können und wenigstens einen Schimmer von Hoffnung begründen, daß der neue Staat mit seinen Ideen von Menschenrecht und Menschenwürde sich auf seine Verwandtschaft mit dem christlichen Geiste besinnt und in der Kirche die Quellen seiner besten Kräfte findet. —

Unterdessen ist die neue Reichsverfassung in Kraft getreten, welche natürlich auch das Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche nicht umgehen konnte. Wer aber mit Rücksicht darauf, daß in dieser Reichsverfassung die radikalsten Forderungen des Sozialismus hinsichtlich der Religion nicht zum Durchbruch kommen konnten, sich besonderen Hoffnungen in Bezug auf die Zukunft hingeben wollte, würde übel beraten sein. Die neue Verfassung steht unter dem Zeichen des Kompromisses und kann schon deshalb keine dauernde Lösung des Problems bedeuten. Kompromisse zwischen unvereinbaren Gegensätzen in den tiefsten Fragen der Weltanschauung schließen stets eine Saat von Zwietracht in sich. Sehr erfreulich ist die Gewährleistung des kirchlichen Eigentums und die Forderung einer Ablösung der bisherigen Staatsleistungen an die Kirchen nach Grundsätzen, die das Reich aufstellt (Artikel 138), ebenso der Schutz des Sonntags und der anerkannten Feiertage als Tage der Arbeitsruhe und seelischer Erhebung (Artikel 139), sowie die Erhaltung der theologischen Fakultäten (Artikel 149). Auch sonst sind die das Verhältnis des Staates zur Kirche betreffenden Bestimmungen von einem gewissen Wohlwollen getragen. Allein so meisterhaft die Reichsverfassung juristisch formell durchgearbeitet ist und so vortrefflich sie in dieser Hinsicht z. B. gegenüber der Bayerischen Landesverfassung absticht, so wenig ist ihre Auffassung von Staat und Kirche auf klarer, prinzipieller Basis aufgebaut. Die überflüssige Versicherung in Artikel 137: „Es besteht keine Staatskirche" soll wohl nicht bloß den Zustand charakterisieren, der seit 100 Jahren in allen modernen Rechtsstaaten bereits verwirklicht war, sondern eine Lösung aller inneren Beziehungen zwischen Staat und Kirche bedeuten. In diesem entscheidenden Punkt wird das Problem auch in Zukunft trotz aller Kompromisse einer klaren Lösung bedürfen. —

22. Der Katholizismus als völkerverbindende Macht der Zukunft.[1]

Noch wichtiger als alle Fragen des inneren kulturellen Aufbaues unſerer Nation wird nach dem Kriege ein anderes Problem ſein, in deſſen Bewältigung Deutſchland nicht zurückſtehen darf, wenn es dem idealen Sinne, mit welchem es das Schwert geführt hat, treu bleiben will, nämlich die Frage, wie die furchtbare Flutwelle des Haſſes, welche dieſer Krieg zwiſchen den ringenden Völkern aufgetürmt hat, wieder allmählich zum Sinken gebracht werden kann. Und wenn irgendwo, ſo muß in dieſer Frage dem Katholizismus des neuen Mitteleuropa die führende Rolle zufallen.

Daß die katholiſche Kirche in ihrem Schoße die mächtigſten völkerverbindenden Kräfte birgt, welche in der Weltgeſchichte ſich je wirkſam gezeigt haben, vor dieſer Tatſache haben auch unter ihren heftigſten Gegnern die Einſichtigen ſtets in Ehrfurcht ihr Haupt geneigt. So ſagt der engliſche Geſchichtſchreiber Macaulay:

„Es gibt auf dieſer Erde kein Werk menſchlicher Politik und hat niemals ein ſolches gegeben, das einer Unterſuchung ſo ſehr würdig wäre, wie die römiſch-katholiſche Kirche, deren Geſchichte die zwei großen Epochen der Ziviliſation, das Altertum und die moderne Welt, miteinander umſpannt. Es gibt keine andere Inſtitution in Europa, die in die Zeiten zurückführt, wo der Rauch der Opfer aus dem Pantheon aufſtieg und wo Giraffen und Tiger im flaviſchen Amphitheater umherſprangen. Die ſtolzeſten Königshäuſer ſind im Vergleich mit der langen Reihe der römiſchen Päpſte nur von geſtern. Dieſe Reihe können wir in ununterbrochener Folge von dem Papſte, welcher Napoleon im 19. Jahrhundert krönte, bis zu jenem zurückverfolgen, welcher einem Pipin im 8. Jahrhundert die Krone aufſetzte, und die erhabene Dynaſtie erſtreckt ſich noch weit über die Zeit Pipins hinaus, bis ſie in das Zwielicht der Sage ſich verliert. Und noch immer ſteht das Papſttum da voll Kraft und Leben, während die anderen Reiche, die mit ihm von gleichem Alter waren, längſt in Aſche zerſtoben ſind. Die katholiſche Kirche ſah den Anfang aller Regierungen und aller religiöſen Inſtitutionen, die jetzt in der Welt beſtehen, und ſie wird vielleicht auch das Ende von allen ſehen und überleben. Sie war groß und mächtig, bevor der Sachſe einen Fuß nach Britannien geſetzt, bevor der Franke den Rhein überſchritten hatte, als griechiſche Beredſamkeit noch in Antiochien blühte, als im Tempel zu Mekka noch Götzenbilder ſtanden. Und ſie mag noch in unverwelkter Kraft ſtehen, wenn ein Reiſender aus Neuſeeland inmitten einer weiten Einöde ſich auf einen zerbrochenen Bogen der Londonbrücke ſtellt, um die Ruinen der

[1]) Aus dem Sammelwerk von Meinertz-Sacher „Deutſchland und der Katholizismus. Gedanken zur Neugeſtaltung des deutſchen Geiſtes- und Geſellſchaftslebens.“ Das Werk erſchien vor unſerem Zuſammenbruch. Aus wichtigen Gründen laſſe ich den Aufſatz unverändert.

Paulskirche zu zeichnen. Wenn ich die furchtbaren Stürme bedenke, welche die römiſche Kirche überlebt hat, ſo finde ich es ſchwer, zu begreifen, auf welchem Wege ſie untergehen ſoll. Dieſe Kirche iſt wahrlich ein Meiſterſtück menſchlicher Weisheit.“[1])

Die Anerkennung der katholiſchen Kirche als der hervorragendſten völkerverbindenden Kraft der Weltgeſchichte hat in beſonders eindrucksvoller Weiſe auch ein großer franzöſiſcher Denker betätigt, deſſen Werke eine Hauptquelle für die heutige Geiſteskultur der weſtlichen Ententeländer einſchließlich Amerikas geworden ſind, nämlich Auguſte Comte, den der Engländer Lewes in ſeiner Geſchichte der Philoſophie den größten aller Philoſophen ſeit Thales nennt. Obwohl von dem denkbar tiefſten Gegenſatz gegen das Chriſtentum ausgehend, indem er die Menſchheit als das allein edle Metall in allen Legierungen des Göttlichen betrachtete und dieſe Erde in den Himmel der alten Sage umzugeſtalten ſich vorſetzte, hat doch Comte ausdrücklich die Geſellſchaftsordnung des katholiſchen Syſtems im Mittelalter als das größte politiſche Meiſterſtück aller Zeiten erklärt. In bewunderungswürdiger Weiſe habe der Katholizismus das politiſche Problem des Verhältniſſes der beiden Gewalten gelöſt und ſei für die internationale Ordnung durch ſeine ausgezeichnete Fähigkeit, die verſchiedenen Nationen untereinander zu verknüpfen, von unermeßlicher Bedeutung geworden. Keine andere ſoziale Inſtitution reiche in der Fähigkeit, als regelrechtes Organ gemeinſamer Anſchauungen aufzutreten, an die katholiſche Kirche heran, weshalb ſie ſoziale Übelſtände, gegen welche alle moderne Philanthropie ſich als ohnmächtig erwieſen habe, ſpielend gehoben und durch ihre Heiligſprechungen die verſchiedenen Völker und Zeiten zu einer tiefſinnigen Solidarität verbunden habe. Die geiſtliche Gewalt der Kirche erfüllte einerſeits den Traum der griechiſchen Philoſophie von geiſtiger Beherrſchung der Welt, anderſeits die Sehnſucht des Römertums nach politiſcher Organiſation der Welt. Die Kirche habe das ſtraffe militäriſche Syſtem der Römer in das Feudalſyſtem verwandelt; jede unparteiiſche Forſchung müſſe die katholiſch-feudale Ordnung in jeder Beziehung als die wahre, allgemeine Quelle der europäiſchen Ziviliſation anerkennen. Der ganze geiſtige, philoſophiſche, wiſſenſchaftliche, äſthetiſche und induſtrielle Aufſchwung Europas ſtamme aus dem Herzen und der Blütezeit des Katholizismus. Die Kirche habe die Schranken zwiſchen den Völkern niedergeriſſen, den Kriegen defenſiven Charakter gegeben, die großen Reiche in kleine Völker aufgelöſt, die friedliche Arbeit veredelt, den kriegeriſchen Geiſt in den induſtriellen übergeführt, die arbeitenden Klaſſen zuerſt in den Städten, dann auf dem Lande befreit. Weit entfernt, dem modernen Vorwurfe der Uſurpation gegenüber der katholiſchen Kirche zuzuſtimmen, betont Comte, die Kirche habe auch zur Zeit ihres größten Glanzes die volle innere Freiheit ihres ſegensreichen Einfluſſes auf die Geſellſchaft nicht erringen können. Wie wertvoll letzterer geweſen ſei, zeige nichts deutlicher als das Bild der europäiſchen Diplomatie, welche die Kirche in der Regelung der internationalen Beziehungen abgelöſt habe[2]).

[1]) Bülau, Macaulays Kleine Schriften IV 61.
[2]) Cours de philoſophie poſitive[2] V 212 ff.

Eine zweite Theſis Comtes iſt, daß durch die Revolution gegen den Geiſt der Kirche das geiſtige Europa in den Zuſtand der Anarchie geſtürzt worden ſei, deſſen Überwindung eine Lebensfrage der Menſchheit ſei. Als die Urheber der Revolution bezeichnet er in erſter Linie Luther, in zweiter Hobbes, in dritter Voltaire und J.-J. Rouſſeau, welche die Autorität der Kirche ſtürzten, ohne ein anderes Bindemittel für die Menſchheit an die Stelle zu ſetzen[1]). Letzteres will er nun in der Wiſſenſchaft organiſieren. Er ſetzt ſich zum Lebenswerk, eine „Hierarchie der Wiſſenſchaften" aufzurichten, deren Herzpunkt eine geiſtige Autorität bilden ſollte, die mit ihrem Ideal ganz und gar an das glänzende Bild der katholiſchen Kirche angelehnt ſein ſollte. Eine geiſtige Autorität ſollte wieder die Grundlage der politiſchen werden; ein ehrwürdiger europäiſcher Senat, zuſammengeſetzt aus Gelehrten, welche das ganze Wiſſensgebiet beherrſchen, ſollte die Ordnung und Leitung der Exiſtenzbedingungen der Menſchheit in die Hand nehmen, während bisher Zeitungsſchreiber und Metaphyſiker in wilder Anarchie und meiſt ohne Befähigung ſich zu ſpekulativen Führern der Menſchheit aufgeworfen hätten.

Trotz des gewaltigen Einfluſſes Comtes in Europa und Amerika iſt es nicht zu einem Verſuch gekommen, ſein „Abendländiſches Komitée" unter den fünf europäiſchen Hauptvölkern mit Paris als geiſtiger Metropole aufzurichten.[2]) Und doch hat ſich Comtes Idee, daß die europäiſche Wiſſenſchaft berufen ſei, die Erbſchaft des Katholizismus anzutreten, und daß ſo ein Verband der freien Geiſter wie von ſelbſt an die Stelle der alten Glaubensgemeinſchaft ſich ſetze, als ein ſtilles aber hartnäckiges Vorurteil allgemein fortgepflanzt. Das Vorurteil wuchs, als in den letzten Jahrzehnten zum erſtenmal die europäiſchen Akademien daran gingen, wirklich internationale Aufgaben der Wiſſenſchaft in Angriff zu nehmen, wiewohl zu ſo wichtigen Projekten eines Leibniz, wie es die internationale Zentraliſierung aller geſundheitlichen Erfahrungen der Menſchheit wäre, noch kein erſter Anſatz gemacht wurde. Als im Jahre 1909 unter dem fernen Donnerrollen des heraufziehenden Weltkrieges die Univerſität Leipzig in einer einzigartigen, überwältigenden Weiſe ihr Jubiläum feierte und alle Univerſitäten der Welt und ihre Schüler aus allen Ländern ihre Glückwünſche darbrachten, da flammte wohl zum letztenmal der Enthuſiasmus für die Wiſſenſchaft als das Bindemittel der Völkerſolidarität in hellen Gluten auf. Der Jubiläumsrektor Binding rief bei der Begrüßung aus: „Der Weltſtaat iſt dahingeſunken, die Weltkirche hat ihre Herrſchaft verloren, die Weltſchule ſtirbt nicht. Wir bilden in der Welt nur eine einzige hohe Schule; unſer gemeinſames Ziel iſt die Sonne der Erkenntnis; jubelnd wird jede große Entdeckung der Wiſſenſchaft, gemacht an einem Ende der Welt, am anderen begrüßt! Die Zeit der Verbindung zu gemeinſamer Arbeit iſt gekommen!"[3]) Und im Lichtermeer des Palmengartens ſprach der Vertreter der Staatsregierung, Staatsminiſter Dr. Beck: „Welch glänzendes Bild, dieſe durch das Einigungsband der Wiſſenſchaft verkörperte Solidarität der Völker, und in

[1]) Ebd. 381 ff., 499 ff.
[2]) Cours VI 534 ff.
[3]) Feſtbericht zum 500jährigen Jubiläum der Univerſität Leipzig 78.

unſerer von Waffen ſtarrenden Gegenwart, welch hoheitsvoller, alle Nationen in den höchſten Gütern der Kultur einander näher führender Friedenskongreß!“ [1])

Gründlicher wurde wohl nie eine Wahnidee zerſtört als dieſe, daß eine internationale Wiſſenſchaft die völkerverbindende Aufgabe der katholiſchen Kirche übernommen habe. Das Mittelalter freilich hatte eine ſolche internationale Wiſſenſchaft, und die Verkünder derſelben verlegten ihre Lehrkanzeln von Land zu Land, und Scharen von Schülern folgten ihnen. Ein Duns Scotus zog von Oxford, wo er im Merton-Kolleg 30000 Hörer hatte, nach Paris und dann nach Köln. Gegenüber dieſen Erſcheinungen ſind die modernen Austauſchprofeſſuren mit ihrem enggeſteckten politiſchen Programm nur ein künſtliches, mißglücktes Experiment. Denn die mittelalterliche Solidarität der Wiſſenſchaft beruht auf dem Felſenfundament der gemeinſamen katholiſchen Weltanſchauung, während das moderne „Streben nach Wahrheit“ im Sinne Leſſings, wie es bei vorgenannter Gelegenheit Binding als den Einheitskern der wiſſenſchaftlichen Internationale der Jetztzeit verkündete, ohne jedes objektive Fundament iſt und deshalb die Geiſter innerlich nicht zu verknüpfen vermag. In meiſterhafter Weiſe zeigt Max Scheler [2]) wie der Krieg einen furchtbaren Zuſammenbruch der ſtolzen Vernunftautonomie Europas vor einer unerhörten nationaliſtiſchen Vernunftheteronomie enthüllt hat, die man im Frieden nur nicht bemerkt hatte, wie anſtelle der freien Unterordnung unter die religiöſe Geſamtoffenbarung des Lebens im Mittelalter in der Neuzeit nicht die vielgeprieſene Vorausſetzungsloſigkeit getreten war, ſondern eine langſam fortſchreitende Verſklavung an ein Triebleben nationaler Vorausſetzungen, das ihr Licht zuletzt völlig erſtickt hat. Dieſe Behauptung Schelers kann angeſichts der Tatſachen des Krieges kein Vernünftiger mehr anfechten. Beim erſten Schall der Kriegstrompete waren die Hochburgen der Weltwiſſenſchaft, auch die Akademien, die erſten, welche die wiſſenſchaftlichen Bannflüche einander zuſchleuderten und ſich gegenſeitig exkommunizierten. Während unſere Philoſophen mit Kant glaubten, die Wiſſenſchaft erſt habe die Menſchheit einander näher gebracht und dadurch, daß ſie in der grenzenloſen Kommunikationstechnik die äußeren Schranken des Raumes niederriß, ſie auch zu einer Seele zuſammengeſchweißt, ſo daß der ewige Friede von ſelbſt kommen müſſe, hat der Krieg gezeigt, daß gerade die führende Wiſſenſchaft, die Philoſophie, die Völker tief geſpalten hatte. Dies zeigte ſich ſchon gleich zu Beginn des Krieges, als Wundt ſein großartiges Gemälde „Die Nationen und ihre Philoſophie“ entwarf und die Ententeländer wie aus einem Munde ihren Anklageſchrei gegen Kant, Hegel und Nietzſche als die eigentlichen Urheber des Weltkrieges ausſtießen. Die Philoſophie, völlig in die geheimen Fangnetze völkiſcher Ideale verſtrickt, beſitzt überhaupt keine Kraft mehr, die Völker innerlich um ein gemeinſames Geiſtesbanner zu ſcharen. Was auf den internationalen Kongreſſen ſpeziell unſere gutmütigen deutſchen Gelehrten als die Morgenröte einer goldenen Zukunft umſchwärmt hatten, waren nur die letzten Strahlen einer untergegangenen Sonne, der chriſtlichen Weltanſchauung. Das angeblich

[1]) Ebd. 47.

[2]) Krieg und Aufbau 257.

geiſterverknüpfende „Streben nach Wahrheit“ erwies ſich nicht einmal als ſtark genug, um zu Ehren der greifbaren hiſtoriſchen Wahrheit einen einzigen von den führenden Geiſtern der Ententeländer zu einem Proteſte gegen das engliſche Kabelnetz der Weltlüge anzuſpornen, geſchweige denn gegenüber dem Goldſack Albions und der blinden Revancheidee Frankreichs das Banner höchſter Kulturideen zu erheben. Nicht bloß ſchwiegen ſie, ſondern die lauteſten Rufer waren ſie im Dienſt der nationalen Idole, ganz abgeſehen davon, daß gerade Wiſſenſchaft und Technik (ich erinnere nur an die Chemie) durch im Frieden ängſtlich gehütete Geheimniſſe in der furchtbaren Geſtaltung des Krieges ihre Triumphe feierten. Ganz zutreffend ſagt Scheler: „Heute, d. h. am kataſtrophenartigen Abſchluß einer Periode, welche Schritt für Schritt auch den Geiſt der Philoſophie und der Wiſſenſchaft nationaliſierte, fällt es uns wie Schuppen von den Augen, daß jener Schein von Selbſtändigkeit der Vernunft auch bisher nicht den freien Kräften der Vernunft verdankt war, ſondern nur der heimlich die Begriffe nährenden Tradition, die aus einem univerſal gerichteten religiöſen Kulturzeitalter, dem Mittelalter, noch Menſchen zugegangen war und ſie beſeelte, die dieſe Tradition offen und bewußt bekämpften. Das Kapital dieſer geiſterverknüpfenden, der Vernunft den Schein einer abſoluten Selbſtändigkeit erteilenden Tradition iſt im Laufe des 19. Jahrhunderts langſam verzehrt worden. Die alle europäiſche Geiſtesgemeinſchaft begründenden chriſtlichen Geſamtinſpirationen der nationalen Geiſter verwelkten langſam oder ſie ſetzten ſich neben die eigentliche Kulturarbeit als eine beſondere Inſel in Geiſt und Gemüt der noch Gläubigen ab . . . Denken wir uns das, was wir Vernunft nennen, als eine abſolut ſelbſtändige und von Haus aus zur Stiftung von Gemeinſchaft und Menſchenverſtändnis höchſt mächtige Kraft, ſo müßte die Folge dieſes Prozeſſes der Traditionsverebbung eine immer tiefergehende Befreundung der Nationen geweſen ſein. Aber das Gegenteil trat ein, eine Zerſplitterung ſondergleichen, endend mit einer Ausdehnung der Sprachverwirrung des Turmbaus von Babel in das Weltformat des Weltkrieges, auch der Geiſter. So iſt der Endpunkt des Prozeſſes, der das menſchliche Denken und Anſchauen der Welt aus der Struktur einer primärgläubigen und liebesgemeinſchaftlich ſolidariſchen Form ſeiner Bewegung heraus zog und es in jene einer primär-kritiſchen und nur geſellſchaftlichen langſam überführte, derſelbe Zuſtand der Anarchie geworden, in dem ſich die Weltpolitik der europäiſchen Staaten kurz vor dem Kriege befand.“ [1])

Eine merkwürdige kataſtrophale Enthüllung hat uns der erſte Weltkrieg gebracht über die höchſte Kulturbedeutung der Wiſſenſchaft, möge nun dieſer Krieg wirklich, was mir zu gewagt erſcheint, mit Scheler als der Kulminationspunkt allmenſchlicher Erlebniseinheit in der bisherigen Menſchengeſchichte, als das erſte Geſamterlebnis der Menſchheit, das unter reſtloſer Teilnahme der geſamten Erdbewohnerſchaft vor ſich geht, aufgefaßt werden oder nicht. An den reizvoll gezierten Wänden der alten Univerſitätskapelle in Bologna iſt ein Gemälde von Signorelli,

[1]) Krieg und Aufbau 259 f.

höchſt künſtleriſch darſtellend, wie die Wahrheit ſich mühſam aus der Erde emporringt. Und heute, nach mehrhundertjährigem Ausſchluß alles kirchlichen und religiöſen Grundgedankens aus unſerem Wiſſenſchaftsbetriebe, ruft einer der geiſtigen Führer Deutſchlands an einem ſo wichtigen Wendepunkt der Geſchichte aus: „Nicht von unten her, aus der Materie und den Trieben, nur von oben her, aus dem Geiſt, aus der Liebe, aus Gott kann Einung kommen! Wenn die innere moraliſche Anarchie vermindert werden ſoll, in der heute Europa (und durch es hindurch die Welt) erzittert und ſich ſelbſt verzehrt, müſſen wir zur Einſicht kommen, daß nicht dieſe oder jene Einzelheit in unſeren Gedanken über die wahren Kräfte, welche Menſchen in der Geſinnung vereinen oder trennen, nicht dieſes oder jenes beſondere Vertrauen, ſei es auf das Kapital, auf die Internationale, auf politiſche Demokratie oder Kulturbindung, falſch und verkehrt geweſen ſind, daß vielmehr die ganze Methode unſeres Denkens und Fühlens, die gleichſam von unten anfing, um ſich von den Intereſſen langſam über Staatsverwandtſchaften zur geiſtigen Kultur zu erheben, das Religiöſe aber höchſtens nur als Luxus zu kennen ſchien, falſch und verkehrt von Grund aus geweſen iſt. So falſch, daß wir fürderhin unſere Vertrauenskräfte auf das, was Menſchen moraliſch eint und verbindet, völlig anders, ja in entgegengeſetzter Richtung abwägen müſſen, daß wir reſolut von oben beginnen, von der letzten und höchſten Sanktion aller Gemeinſchaft freier, geiſtiger Naturen, von Gott und ſeinem himmliſch-irdiſchen Reiche!“ [1])

Allein, ſo wendet man ein, hat nicht auch der Katholizismus im Kriege verſagt? Gerade Scheler weiſt ja darauf hin, daß der Krieg auch ein klägliches Zurückweichen der religiöſen Mächte vor den nationaliſtiſchen Leidenſchaften enthüllt habe, daß die Religionen und Kirchen ſchon vor dem Kriege in höchſter Gefahr gegenüber dem Fieber des Nationalismus waren, daß unſer eigenes Verhältnis zu unſeren Glaubensgenoſſen in Frankreich und England (einſchließlich der Miſſionen) im Kriege erſchüttert worden ſei; dazu trat jetzt eine ſo ſcharfe literariſche Beleuchtung der nationalen Färbungen der Glaubensinhalte bis hinauf zur Gottesidee ſelbſt, daß ein Zeitalter der Volks- und Heldengottheiten emporzuſteigen ſcheinen könnte, das ſchon mit der Idee einer univerſalen Menſchheits- und Erlöſungsreligion prinzipiell brechen wolle, wie neueſtens Kjellén in ſeinem Buche „Die Ideen von 1789 bis 1914“ zeigt.[2])

Demgegenüber iſt feſtzuſtellen, daß das in der ganzen Welt aufſehenerregende Geiſtesduell zwiſchen franzöſiſchen und deutſchen Katholiken gewiß eine unerfreuliche, religiöſe Friedensſtörung war, daß aber gerade dieſes Geiſtesduell ein glänzender Beweis dafür iſt, wie auch die tiefwühlendſte nationale Leidenſchaft die feſt umgrenzten katholiſchen Glaubensinhalte ſelbſt nicht mit dem leiſeſten Hauche zu trüben vermag. Dieſe überaus wichtige Tatſache iſt bisher an dem intereſſanten Phänomen überſehen worden. Wenn das franzöſiſche Kriegsbuch ſagt, die Gottesidee der deutſchen Philoſophie ſei das vergöttlichte Ich des Deutſchtums, ſo dachte es dabei an Hegel, nach welchem der preußiſche Staat mit der

[1]) Krieg und Aufbau 262f. [2]) Ebd. 267.

Gottheit bekanntlich identiſch war. Und wenn das Buch von Wotan als Nationalgott ſprach, ſo wollte es die lärmende alldeutſche Propaganda, keineswegs die deutſche katholiſche Auffaſſung treffen. Und könnte man es in der Hitze der Kriegsleidenſchaft allzu tragiſch anrechnen, wenn Franzoſen aus der Apotheoſe, den ein großer Teil unſerer Literatur und Preſſe gerade zu Kriegsbeginn mit Nietzſche trieb, den Schluß zogen, er ſei der geiſtige Führer der Nation? Wie ſollten Franzoſen wiſſen, was deutſche Philoſophen heute noch nicht wiſſen, daß Nietzſche Deutſchland ingrimmiger gehaßt hat als heute eine der kriegführenden Nationen es tun kann, daß er das deutſche Volk läſterte als „ungeheuerlichſte Zuſammenwerfung von Raſſen", daß er für Frankreich ſchwärmte, weil nach ſeiner Meinung die feinſten Blüten deutſchen Geiſteslebens, ſelbſt ein Richard Wagner, aus Paris ſtammen, weshalb er nicht müde wurde, Frankreich als den Sitz der geiſtigſten und raffinierteſten Kultur Europas und als Hohe Schule des Geſchmackes zu feiern?

Pſychologiſch bedeutet es auch keinen Bruch mit der katholiſchen Grundauffaſſung, ſondern iſt vielmehr das mächtigſte Argument für das Gegenteil, wenn die franzöſiſchen Katholiken, was uns Deutſche wie eine entſetzliche Verblendung anmuten mußte, bei Beginn des Krieges — ſpäter nicht mehr — dem Irrwahn Ausdruck zu leihen wagten, der eigentliche Einſatz in dem gegenwärtigen Kriege ſei das Reich Gottes in den Seelen. Man muß eben zur Erklärung eines ſolchen Wahnſinnes beachten, wie tief der Stachel über den Glaubensabfall des ſchwärmeriſch geliebten Vaterlandes im Herzen des franzöſiſchen Katholizismus ſich eingebohrt hatte, nicht bloß aus religiöſen, ſondern gerade aus patriotiſchen Motiven. Ich wenigſtens kenne nichts Ergreifenderes in der Geſchichte der religiöſen Literatur als die elegiſche Klage der franzöſiſchen Katholiken über die Verheerungen des Atheismus in Frankreich, und wer wollte dieſe Klagen unberechtigt nennen? Man berief ſich dabei auf Couſin[1]), nach welchem die Harmonie des reichen franzöſiſchen Nationalcharakters mit der Kirche der Welt das in geiſtiger Beziehung großartigſte Jahrhundert ſchenkte, das ſie jemals geſehen hatte, welches auf allen Gebieten die auserleſenſte Elite von Geiſtern in ſeinem Schoße barg, die man irgendwo vereinigt fand, auch Griechenland nicht ausgenommen, einen Corneille, Racine und Molière, einen Pascal und Boſſuet, von den Trägern der politiſchen Größe, mit der damals dieſes Land alle Völker überſtrahlte und deren Schimmer es heute noch nicht vergeſſen kann, ganz abgeſehen! Und neben dieſen Früchten des Genius — wer wollte auch hier widerſprechen? — die köſtlichſten Früchte der Seele! Iſt es doch hiſtoriſche Tatſache, daß dieſes Land in ſeiner chriſtlichen Blütezeit ſeinen Stolz darein ſetzte, das Herz Europas, der empfindſamſte und zarteſte Punkt des Erdballes zu ſein, wo alle Schmerzen der Menſchheit widerhallten, jeder Notſchrei ſein Echo fand! An der Spitze der Kreuzzugsbewegung rettete es Europa und die Kultur durch ſeinen religiöſen Idealismus. Fruchtbarer als irgend ein anderes Volk an Heiligen ſandte es in alle Welt die großen Inſpirationen aus zu den religiöſen

[1]) Du vrai, du bien et du beau, 10e leçon.

Ordensſtiftungen und Liebeswerken, und es war als müßten die religiöſen Eingebungen aller übrigen Völker durch das Herz Frankreichs hindurchgehen, um die Fülle ihres Glanzes zu erreichen. Die Ritter von Alcantara und Calatrava holen ihre erhabene Regel hier. Die großen Ordensſtifter aller Weltgegenden ſchöpfen aus dieſer koſtbaren Quelle, ein Maurus und Franciscus aus Italien, ein Kolumban aus Irland, ein Bruno und Norbert aus dem Rheinlande, ein Dominikus und ein Ignatius aus Spanien. Kein anderes Volk hat glänzendere Tätigkeit in der Miſſion entfaltet, und keines hat eine gleiche Armee von liebenswürdigen, weltverſöhnenden Kulturträgern ausgeſandt wie das chriſtliche Frankreich in den Barmherzigen Schweſtern.

Wie biſt du vom Himmel gefallen, du Morgenſtern! Nicht Deutſchland, ſo rief Bougaud, Biſchof von Laval, 1871, angeſichts der deutſchen Beſatzungsarmee aus, wird Frankreich zugrunde richten, ſondern der Atheismus! Während das Saliſche Geſetz mit den Worten begann: „Es lebe Chriſtus, der König der Franken!“ ging vom modernen Frankreich die Loſung aus: „Das Geſetz iſt gottlos und muß es ſein!“ Das Volk, nach den Worten Shakespeares Chriſti Streiterin, die Metropole des Geiſtes, wurde auf dem Gebiete der Kunſt zur europäiſchen Miſſionarin des Laſters! Die Halbwelt, früher verborgen, unter der Erde auf ihre Opfer lauernd, kam plötzlich zu Ehren, ſchrieb der vornehmen Welt Geſetze vor, überſchwemmte den Erdkreis mit Schlamm. Frankreich nimmt in bezug auf die Entwicklung des Lebens den letzten Rang auf der Oberfläche der Erde ein. Was würde Bougaud heute ſagen, der 1871 ausrief: „Rußland iſt daran, Hochaſien und den äußerſten Orient zu erobern. England bedeckt Ozeanien, Auſtralien, Indien mit ſeinen Kolonien; Amerika, nachdem es die Tiefen ſeines doppelten Kontinents ausgefüllt, wird ſich bald über alle Meere ergießen, und du, o großes Frankreich, wirſt der zur Bebauung deines eigenen Bodens notwendigen Hände entbehren!“

In der franzöſiſchen Jugend hatte ſich vor dem jetzigen Kriege der Keim einer ſittlichen Erneuerung geregt, bereits mächtig genug, den Revanchegedanken gegen Deutſchland, der pſychologiſch vom Gefühl des Raſſenniederganges und der darin wurzelnden Furcht vor einem deutſchen Überfall unabtrennbar war, zurückzudrängen. Dieſe Jugend Frankreichs richtet, wie wiederum Max Scheler treffend ſchildert, ihre Spitze gegen das herrſchende Régime, überzeugt, daß in der Gefühlsromantik Rouſſeaus die Quelle moderner Barbarei liege und noch heute alle poſitiven geiſtigen Werte Frankreichs von der Literatur bis zum Verwaltungsaufbau im ancien régime verwurzelt ſeien[1]). Dieſe hoffnungsvolle Geiſtesbewegung des jüngſten Frankreich, von den Kreiſen der Action française bis zu dem jüngſt gefallenen Charles Pégny reichte in der Beſinnung auf die großen geiſtigen Wurzeln der franzöſiſchen Kultur als einer eigentümlichen Blüte des Menſchengeiſtes neben anderen dem Katholizismus vielfach die Hand. Dieſer ſittliche Verjüngungswille der letzten Generationen iſt ohne Zweifel ein mächtiger Faktor in dieſem Kriege, welcher verhindert hat, daß die Prophezeiung der älteren fran-

[1]) Krieg und Aufbau 83ff.

zöſiſchen Katholiken in Erfüllung ging, das franzöſiſche Schwert, das „erſte Schwert der Welt", möchte in der Hand gottloſer Wollüſtlinge zerbrechen. Wir haben nach der Art, wie dieſe franzöſiſche Jugend ſich geſchlagen hat, kein Recht, die Freude des franzöſiſchen Kriegsbuches über die religiöſe Erneuerung des Heeres als Heuchelei und den enthuſiaſtiſchen Ausruf: „Ganz Frankreich iſt im Gebete begriffen"[1]) als Lüge zu erklären.

Mag nun der Krieg ausgehen, wie er will, ſo viel iſt gewiß, er wird einen Umſturz der inneren Verhältniſſe auch in Frankreich bringen. Gut hat uns Schrörs[2]) gezeigt, wie nicht Albions Goldhunger, ſondern Frankreichs atheiſtiſche Regierung die Entente geſtiftet und den Krieg entzündet hat. Der von Paris aus angelegten Etappenſtraße, die zum Kriege führte, läuft die andere, gegen die Kirche gerichtete, parallel. Alle großen Schläge gegen den Katholizismus treffen zuſammen mit den Bündnisakten zur Stiftung der Entente. Das iſt ganz richtig geſehen. Als der franzöſiſche Präſident das ſilberne Schwert am Grabe Alexanders niederlegte, war das Werk vollendet. Das Schüren zum Kriege ſollte die Niederwerfung des Katholizismus dauernd machen und die freimaureriſche Herrſchaft gegen die mächtig ſich regenden Lebenskeime der jungen Geiſtesbewegungen ſichern. Gottes Hand wird, indem ſie dem Freimaurertum, das durch den Großmeiſter Nathan auch Italien der Entente zuführte, den Sieg verweigert, den ungeheuern Frevel ſtrafen. Unter den ſchweren Schlägen, mit welchen das Geſchick Frankreich getroffen hat, wird ein neues Leben erſprießen. Schon vor dem Kriege — warum ſollten wir das leugnen? — hat der franzöſiſche Katholizismus ſich mächtig aufgerafft, und gerade auf dem Gebiete der Jugenderziehung, durch die atheiſtiſche Schule gezwungen, Vorbildliches geleiſtet. Mit ihm wird ſich noch mehr als vor dem Kriege der Idealismus der heimkehrenden jüngeren Generation vereinigen, der ſchon vorher Sympathien ſelbſt für das deutſche Weſen wenigſtens indirekt bekundet hatte. Und wird, wie Schrörs abermals treffend hervorhebt, eine wiedergeborne und kraftvoll aufſteigende Kirche Frankreichs ihre regenerierende Wirkung in geiſtiger Beziehung weit über die Grenzen des eigenen Landes hinaus erſtrecken, namentlich auf die italieniſche und ſpaniſche Kulturgemeinſchaft,[3]) ſo erhebt ſich hier eine heilige Intereſſengemeinſchaft auch zwiſchen deutſchem und franzöſiſchem Katholizismus. Waren vor einem Jahrhundert ein de Maiſtre und de Lammenais, ein Lacordaire und Montalembert vielfach die Lehrmeiſter des wiederaufſtehenden deutſchen Katholizismus, ſo wird bei dem großen Werke des Wiederaufbaues, das den franzöſiſchen Katholiken nach dem Kriege obliegt, deutſche Organiſationskraft auf religiös-politiſchem Gebiete, die Männer wie Goyau ſo enthuſiaſtiſch bewundert haben, wieder zu Ehren kommen, und dieſe Gemeinſchaft allein kann die ſo viele Jahrhunderte alten unheilvollen Schranken zwiſchen den beiden Ländern, welche das Freimaurertum verewigen wollte, allmählich wieder nieder-

[1]) La Guerre Allemande et le Catholicisme 28, 279.
[2]) Der Krieg und der Katholizismus³ 17 ff.
[3]) Der Krieg und der Katholizismus³ 28.

reißen. Der deutſche Katholizismus wird, auch hierin dem deutſchen Idealismus treu, die Kulturgemeinſchaft mit dem aufblühenden franzöſiſchen Katholizismus nach Kräften fördern.

Eine nicht unbedeutende Rolle in dem Wiederaufbau der zerſtörten Völkerharmonie wird dem edlen Spanien zufallen, deſſen Beziehungen beſonders zu den romaniſchen Schweſtervölkern und zu Südamerika in dem furchtbaren Weltringen intakt geblieben ſind und welches auch uns unter ſchmerzlichen Opfern eine wohlwollende Neutralität bewahrt hat. Dieſes einſt mächtigſte Reich der Welt, in welchem die Sonne nicht unterging, hat, wie Gablian mit Recht betonte, kein Blatt in ſeiner Geſchichte, das nicht zugleich ein Zeugnis für den tiefreligiöſen Sinn dieſes Volkes wäre. Nicht bloß im 7. Jahrhundert bildete es nach Montalembert die geiſtige Fackel der chriſtlichen Welt; noch im 16. Jahrhundert waren die Schulen von Cordova und Sevilla, Salamanka und Alkala de Henares der Schatz, aus welchem Karl V. ſeine Königreiche mit den Grundſätzen chriſtlichen Staatsrechtes verſorgte. Ja in der ganzen Blütezeit katholiſcher Geiſteskultur hat Spanien die erlauchteſten Repräſentanten geiſtigen Lebens in alle Länder ausgeſendet, wie Marcellino y Pelayo ſo glänzend nachgewieſen hat: nach Paris und Toulouſe, Dillingen und Ingolſtadt, Polen, Böhmen und Lithauen, Oxford, Cambridge und Löwen, Padua und Rom. Zwar hat es ſeine Kolonien verloren und iſt ſeit langem von den Wogen der Revolution umbrandet; aber der Katholizismus hat die Zeichen der Zeit erkannt und betreibt die vaterländiſche Erneuerung mit wunderbarem Erfolg an der tiefſten Wurzel des Volkslebens, der Schule, angefangen von den einzigartigen Schulkolonien Nanyons bis zu den freien Univerſitäten von Deuſto, vom Eskurial und von Madrid. Selbſt die Kinder der Radikalen wachſen nach Gablians Zeugnis in Ordensſchulen heran. Neue Geſchlechter werden blühen. So iſt die Hoffnung berechtigt, daß der Katholizismus Spaniens, deſſen Klöſter in den Stürmen der Völkerwanderung die Arche Noes waren, welche die Wiſſenſchaft des Altertums vor dem Untergange retteten, ſeinen redlichen Teil leiſten wird an der Weltmiſſion, die Fackel der chriſtlichen Liebe neu zu entzünden und die ſchwer geſchädigte chriſtliche Kultur über die Völkerwirren hinüberzuretten.

Wer aber ſoll uns zu England eine Brücke bauen, zu dem Volke, welches der abgründigſte Haß in dieſem Völkerringen von uns geſchieden hat? Wird es der Proteſtantismus vermögen, der dies ſchon ſeit Jahrhunderten verſucht hat? Unter Friedrich Wilhelm IV. hatte dieſe Einigungsidee ſich bis zum Kulminationspunkt einer Weltkirche verſtiegen. Das Bistum St. Jakob in Jeruſalem, das erſt 1881 ſich auflöſte, ſollte eine Weltmetropole wie Rom werden. Ja noch mitten im gegenwärtigen Kriege flammte in proteſtantiſchen Kreiſen das Ideal einer proteſtantiſchen Weltkirche auf, welche durch Vereinigung der deutſchen und anglo-amerikaniſchen Proteſtanten die katholiſche Kirche in Schatten ſtellen ſollte[1]). Wenn aber der gegenwärtige Krieg überhaupt etwas bewieſen hat, ſo iſt es dies, daß der Gedanke einer ſolchen Union erledigt iſt. Harnacks weit vorausſchauendes, hochſinniges Streben, die eherne Not-

[1]) Hans von Schubert, Die weltgeſchichtliche Bedeutung der Reformation, Feſtrede bei der Reformationsgedächtnisfeier der Univerſität Heidelberg 34.

wendigkeit des heraufziehenden Krieges durch Betonung der geiſtig-religiöſen Gemeinſchaft zwiſchen Deutſchland und England zu bannen, wird ſtets ein Denkmal deutſcher Friedensliebe bleiben. Aber ſein Ideal der geiſtigen Kulturgemeinſchaft zwiſchen Deutſchland und England-Amerika als die Lenkerin der Weltgeſchichte liegt in Millionen Scherben zerbrochen. Die Drachenſaat des Krieges iſt überall aus dem Schoße dieſer Kulturgemeinſchaft ausgebrochen. Statt zu einen, entzweien dieſe Kulturgüter und der Wettbewerb um ſie. Und in religiöſer Beziehung klafft eine unüberbrückbare Kluft zwiſchen deutſchem und engliſchem Proteſtantismus. Zwar hat der deutſche Proteſtantismus die Keime der engliſchen Philoſophie ſeit Jahrhunderten in ſich aufgenommen und ausgereift, und die engliſche Theologie hat in der letzten Generation die deutſchen kritiſchen Werke überſetzt, wie Harnack der Geſandſchaft engliſcher Geiſtlicher 1909 in Berlin dankbar quittierte[1]). Doch hiſtoriſch-kritiſche Arbeit für ſich allein kann innere Gegenſätze nicht ausfüllen. Nicht nur hat der obengenannte Verſuch einer Union, der von Berlin ausging, ſeinerzeit die engliſche Hochkirche in die gewaltigſte Erſchütterung ſeit ihrer Entſtehung geführt, ſondern auch umgekehrt hat der engliſche philoſophiſche Einfluß die deutſche Lutherkirche in den gewaltigen Kampf zwiſchen Orthodoxie und Liberalismus geſtürzt. Aber den tiefgreifendſten unverſöhnlichen Gegenſatz haben erſt neuere Nationalökonomen und Theologen (Max Weber und E. Troeltſch)[2]) aufgedeckt. Der Kalvinismus der überſeeiſchen Länder iſt in der modernen Kulturentwicklung unlösbar mit dem Kapitalismus verknüpft, welcher dem Geiſte Luthers abſolut fremd iſt. Eine Union zwiſchen beiden Religionstypen wird es deshalb niemals geben. Wenn Harnack bei obengenannter Gelegenheit der engliſchen Deputation in rührender Weiſe zurief: „Auf dem Boden der Wiſſenſchaft und des Chriſtentums erſcheint der Schrei ‚Krieg‘ wie ein Wahnſinn, wie der Schrei aus einer Tiefe, aus der wir längſt emporgeſtiegen ſind“, ſo wird man das Scheitern einer ſolchen Hoffnung ſchmerzlich bedauern, aber nicht ändern können.

Eine andere Frage aber iſt, ob auch hier dem Katholizismus eine verſöhnende, völkerverbindende Aufgabe zufallen kann. Ich ſtehe nicht an, dieſe Frage mit Entſchiedenheit zu bejahen. Die engliſche Philoſophie, welche zum erſtenmal in der Geſchichte des europäiſchen Denkens die religiöſen Probleme ausſchloß und damit nach der großen Prophetie des Leibniz die Keime zur europäiſchen Revolution ſäte, hat die religiöſe Grundlage des eigenen Volkstums nicht zu erſchüttern vermocht, dafür aber um ſo wirkſamer das Gift ihres Skeptizismus fremden Völkern eingeimpft. Dies hat Le Play ſehr nachdrücklich in bezug auf Frankreich hervorgehoben: „Während Frankreich, durch jenen Skeptizismus geſchwächt, ſich durch blutige Kämpfe erſchöpft und ſeine friedliche Tätigkeit kaum über ſeine Grenzen des 17. Jahrhunderts hinaus geltend macht, hat England, welches die Religion als Fundament ſeiner Nationalität feſthält, die ganze Welt durch ſeine Arbeit, ſeinen Handel, ſeine Kolonien

[1]) Aus Wiſſenſchaft und Leben II 39.

[2]) Geſammelte Schriften I 714 ff. Dort auch die Zitate aus Weber. Es handelt ſich hier allerdings zunächſt um das engliſch-amerikaniſche Independententum. Allein die Unionsidee begreift auch dieſes in ſich.

erobert.“ [1]) Dasſelbe konſtatiert Torqueville von der großen engliſchen Tochterkolonie in Amerika [2]), wo von Franklin, welcher verlangte, daß die Parlamentsſitzungen mit Gebet eröffnet wurden, bis auf Abraham Lincoln und William Johnſon die führenden Geiſter das Chriſtentum als Grundlage des Staates mit einer Offenheit bekannten, die nur an Kaiſer Wilhelm II. eine Parallele findet. Hat nicht ſelbſt ein Darwin ſich zum Gottesglauben bekannt, und wie redeten unſere deutſchen Darwiniſten über Gott und Religion daher! Und Max Scheler konſtatiert, daß es heute in England auf den Lehrſtühlen für Zoologie und Botanik, Anatomie und Phyſiologie faſt keinen Darwiniſten mehr gibt, auf denen für Pſychologie kaum einen Aſſoziationspſychologen mehr [3]), während es bei uns davon noch wimmelt!

Um das Verhältnis Englands zum Katholizismus genau zu beſtimmen, muß man beachten, daß alle jene ſtaatlichen Einrichtungen, denen es ſeine Größe verdankt, aus der katholiſchen Zeit ſtammen: ſeine Geſchworenen, ſein Parlament, ſeine Hochſchulen, ſeine öffentlichen Freiheiten, alles iſt vor dem Schisma entſtanden und von demſelben unberührt geblieben. Seine herrlichſten Bauwerke ſtammen vom Katholizismus; ſeine berühmteſten Kollegien in Oxford und Cambridge tragen die Namen katholiſcher Heiliger. Nicht bloß Lord Byron und W. Scott haben den Funken der Begeiſterung für die ruhmvollen Zeiten der Väter entzündet, deren Geiſt noch in den Werken Shakespeares ſo viel lebendige Glaubensglut nachempfinden läßt. Die Bewegung, welche im 19. Jahrhundert, von Oxford ausgehend, das ganze Gebiet der Hochkirche durchdrungen und erſchüttert hat, ſo daß ſie die geiſtig hochſtehendſten ihrer Söhne an die alte Kirche zurückgeben mußte, iſt überhaupt ohne Beiſpiel in der Geſchichte der neueren Völker. Kaum waren der Kirche in England die Feſſeln einer 300jährigen Verfolgung, in welcher lange Zeit die katholiſche Hierarchie gänzlich erloſchen war, von den Gliedern gefallen, da entwickelte ſie ein wundervolles Leben, welches ein Kardinal Newman in einem „Königlichen Engliſch“, einer Schilderung, die der freigeiſtige Hiſtoriker Macaulay auswendig lernte, als „zweiten Frühling“ feierte [4]). Die katholiſche Kirche mit der Erhabenheit ihres Ritus, der Schönheit ihres Gottesdienſtes, der moraliſchen Tiefe ihrer caritativen Einrichtungen riß die ganze Nation zu einer Bewunderung hin, welche die Hochkirche ſelbſt zu einer inneren Regeneration und zu einer äußeren Wiederaufnahme des katholiſchen Ritus führte. Faſt der ganze katholiſche Meßritus wurde wieder eingeführt; im vollen Ornat eines katholiſchen Prieſters traten die Geiſtlichen inmitten der das Weihrauchfaß ſchwingenden Chorknaben an den Altar. Die Veſper wurde wieder ganz in katholiſcher Weiſe geſungen; die Geiſtlichen erteilten mit weißem Chorrocke und violetter Stola im Beichtſtuhle die Abſolution. Dieſe äußeren Formen führten von ſelbſt zur Wiedererweckung jenes Geiſtes, der ſie dereinſt geſchaffen hatte und den man jedenfalls wieder achten lernte. Nicht lange, und das alte Vorurteil war derart geſchwunden, daß niemand mehr daran Anſtoß nahm, daß ein Kardinal Manning den erſten Hofrang nach dem Prinzen von

[1]) La réforme sociale I 74.
[2]) De la démocratie en Amérique II 217.
[3]) Krieg und Aufbau 93.
[4]) Laros, Im Hochland XI 194.

Wales vor dem Marquis von Salisbury einnahm. Welchen Eindruck aber die Kirche auf jene Edelſten der Nation machte, die er über ihre Schwelle in ihr Heiligtum zurückführte, das ſchilderte der hochragendſte unter ihnen, Wiſeman, indem er darlegte, wie durch das Anerbieten des preußiſchen Königs an die Hochkirche, über dem Grabe des Erlöſers dem Proteſtantismus die Hand zu reichen, dieſe vor eine nationale Entſcheidung von weltgeſchichtlicher Bedeutung geſtellt ſei: „Auf der einen Seite die katholiſche Kirche, den Augen der Gegner furchtbar ſchön, ihren Kindern majeſtätiſch liebenswürdig. Der Felſen, auf dem ſie ſteht, ſcheint jedes Jahr ſich noch feſter zu verſteinern, das Kreuz, an dem ſie lehnt, immer wundervoller zu erſtrahlen; täglich friſch geſammelte Blumen der Heiligkeit ſind rings um ihren Fuß geſtreut. Das Blut der Märtyrer, das jedes Jahr neu vergoſſen wird, bewäſſert ihre heiligen Höfe, um ſie neu zu befruchten; glänzende Kronen für Reinheit und Demut, für Opferſinn und Anbetung ſind als neue Glieder in die Kette des Zeugniſſes eingewoben, welche ihre heiligen Kinder in jedem Jahrhundert zwiſchen ihr und ſich ſelbſt im Himmel ausgeſpannt haben. Und immer noch fährt ſie fort, die Seile ihres Tabernakels zu erweitern und ſeine Pfähle zu befeſtigen, weil neue Scharen mit Freudenjubel ihrem Bereich zuſtrömen; hier ſieht ſie den Funken, welcher von dem Fuß der Feinde beinahe ausgetreten war, noch einmal in liebliches Licht ausbrechen; dort preiſen die Inſeln, welche Jahrtauſende in Finſternis ſaßen, Gott, weil ſie ihre Pracht geſehen haben. Sie möchte gerne alle gewinnen. Sie wird ſich mit mütterlicher Liebe über ſie beugen, wenn ſie zurückkehren; aber ſie gibt ſich nicht herab, ihrem Eigenſinn und ihren Launen zu ſchmeicheln.“[1])

Gladſtone ließ von 1878 an einige Jahre hindurch in der „Whitehall Review“ ein Verzeichnis von hervorragenden Konvertiten aus dem Stande des höchſten Adels, der Offiziere, der Doktoren von Oxford und Cambridge veröffentlichen, welches allein zeigen würde, daß wir es hier nicht mit einem ephemeren und jetzt vielleicht erloſchenen Phänomen zu tun haben, ſondern mit einem Gärungsprozeß in der tiefſten Lebensſphäre der Nation, den der Krieg nicht erſticken, ſondern neu anfachen wird. Das ſcharfe Auge der franzöſiſchen Katholiken hat die tiefere Bedeutung dieſes Prozeſſes derart eingeſchätzt, daß die Stimmen nicht verſtummten, welche an die Aufgabe der Römer zur Zeit des Auguſtus erinnerten, dem Chriſtentum die Brücken zu bauen. Wehmütig ſich erinnernd an die Zeiten, wo Frankreich glaubte, die europäiſche Kultur müſſe unter ſeiner Flagge die Welt erobern, ſahen ſie, wie die lateiniſchen Völker an der Scholle hafteten und in dem Werke der Entchriſtlichung ihre Kraft erſchöpften, während die angelſächſiſche Raſſe ſich über die Welt ergoß. Prévoſt-Paradol[2]) wollte berechnen, daß England, ehe es die äußerſten Grenzen des Morgenlandes mit ſeiner Macht erreicht, zum katholiſchen Glauben zurückgekehrt ſein und damit von der Vorſehung von ſelbſt die gewaltige Klammer erhalten werde, mit der allein es das Weltreich werde umſpannen können.

Letztere Meinung teilen nun wir Deutſche nicht, weil wir wiſſen, daß

[1]) Wiſeman, Abhandlungen, Regensburg 1854, II 317 f. — [2]) La France nouvelle 362.

der englische Glaube an die eigene Auserwählung zur Weltherrschaft in religiöser Beziehung kalvinistischem Ideengrunde entsprossen ist. Allein es ist ein Gesetz der Völkerpsychologie, daß Erschütterungen der Nationen in ihren Grundfesten — und eine solche wird dieser Krieg für England bringen — jüngere Geisteskulturen begraben und ältere, noch nicht ganz erstorbene Wurzelstöcke nationaler Kraft wieder mehr an die Oberfläche heben. Ein solcher noch nicht ausgestorbener Wurzelstock ist aber die tausendjährige katholische Entwicklung Englands, „der Insel der Heiligen", welche wieder zu Ehren kommen wird, sobald der von der englischen Philosophie seit drei Jahrhunderten auf den Thron gehobene Götze des Kapitalismus stürzen wird, und er wird es!

Viel kürzer können wir uns im Osten fassen. Als Leo XIII. in seinem berühmten Rundschreiben an die Fürsten und Völker der Erde vom 24. Juni 1894 die Wiedervereinigung der orientalischen Christen mit Rom als ideales Ziel des Weltfriedens hinstellte, da erklärte Harnack, im Schoße der orientalischen Kirchen seien Keime genug vorhanden, die einem solchen Ideale zustrebten; aber sie würden sich erst entfalten können, wenn einst das starre Staatskirchentum Rußlands gefallen sein werde[1]). Und es ist gefallen, über alles Erwarten schnell. Die alte Großkirche des Ostens, welche ihre Sehnsucht nach der Kaiserstadt am Bosporus richtete, ist nicht mehr. Das mächtigste Hindernis der kirchlichen Einheit, die panslawistische Idee, ist zerschellt. Eine starke österreichische Monarchie müßte, wie Schrörs so überzeugend am Beginn des Krieges dargestellt hat[2]), ein mächtiges Bollwerk für den Katholizismus im Osten sein, an welches sich die zerfallenden Stämme der orientalischen Großkirche von selbst anschließen würden. Wenn auch neuestens Harnack und Scheler noch so mächtige und scheinbar unüberwindliche Schranken zwischen östlichem und westlichem Christentum aufrichten möchten, Rom, welches den Osten seit Jahrhunderten tiefer studiert hat als irgend ein deutscher Gelehrter, ist vor jener „Unüberwindlichkeit" niemals zurückgeschreckt.

So hat dieser Krieg tiefer als je irgendein anderes Ereignis der Geschichte die Ackerfurchen durch die Nationen gezogen, aus denen der Same der kirchlichen Einheit ersprießen kann. Leos XIII. oben erwähntes Testament, damals von vielen als eine weltferne Idiologie belächelt, erstrahlt jetzt wie eine gewaltige Prophetie in überirdischem Licht. Nicht als ob die Hauptmasse aller jener Völker ohne weiteres als reife Frucht der Kirche in den Schoß fallen würde. Daran denken wir nicht. Aber das kirchliche Einheitsbanner wird sich wie ein strahlendes Friedenszeichen aus diesem Völkerringen erheben. Als die moderne Wissenschaft, an ihrer Spitze die englische, die christlichen Fundamente der Gesellschaft abzugraben begann, als auch auf deutschen Boden durch Kant die Theorie des britischen Denkens verpflanzt wurde, die Ideen von Gott, Unsterblichkeit und Einheit des Menschengeschlechtes, jene gewaltigen Klammern der alten christlichen Kultureinheit, seien nur Ausgeburten des Scheins in den brandenden Wogen des Ozeans, wo manche Nebelbank und manches

[1]) Reden und Aufsätze II 279. [2]) Der Krieg und der Katholizismus[3] 31 ff.

bald wegſchmelzende Eis neue Länder lüge[1]), da bemühte ſich das engliſche Denken, an Stelle der chriſtlichen Liebe die Theorie vom wohlverſtandenen Intereſſe zum Fundamente der Völkereinheit zu machen, während ehrliche deutſche Staatsphiloſophen von Fichtes Macchiavelli bis Treitſchke in dieſer modernen, kulturellen Lebensgemeinſchaft der Völker gar kein moraliſches Band mehr zu finden vermochten und auf zwiſchenſtaatlichem Gebiete zu äußerſter Betonung des Individualismus, ja mit Bismarck des Egoismus, fortſchritten. Darüber entſetzt ſich ein ganz im Banne des britiſchen Denkens gefeſſelter Schriftſteller, indem er auf die internationale Verwurzelung der Staaten und die allerralſten Bedingungen der Völkerexiſtenz hinweiſt. Allein hat nicht gerade dieſer Krieg die Nebelbänke der internationalen Intereſſenverwebungen, die Eisberge höchſter Kulturintereſſen in Nichts aufgelöſt?

Noch lag der Ausgang des großen Völkerringens im ungewiſſen, und ſchon ſtellten unſere Nationalökonomen Berechnungen darüber an, welche Intereſſenverflechtungen, Mächteblockſyſteme, Raſſengruppierungen nach den ehernen Geſetzen der wirtſchaftlichen Entwicklungen, denen alle geiſtigen Kulturgüter nur wie der ſtets wechſelnde Schatten folgen ſollen, die nächſte Weltkataſtrophe heraufbeſchwören werden, wobei eines gewiß iſt, daß bei der jetzigen Verflechtung der Weltintereſſen jede Gruppenverſchiebung die Arbeit von Jahrhunderten zunichte machen muß. Jenes Idol, welches das moderne Denken an Stelle der chriſtlichen Liebe ſetzen wollte, die angeblich aus dem Tierreiche aufſteigende, in immer komplizierterer Struktur bis zu den heiligſten Völkerrechtsbindungen fortſchreitende Liebe des wohlverſtandenen Intereſſes (Spencer), kann keine ſittliche Bindung der Völker herbeiführen. Kant ſetzte als erſten Definitivartikel des ewigen Friedens dieſen, daß alle Staaten Republiken würden. Er meinte, die Kriege würden von ſelbſt verſchwinden, wenn diejenigen darüber zu beſchließen hätten, die ihre Opfer leiſten, während der Monarch „an ſeinen Tafeln, Jagden, Luſtſchlöſſern durch den Krieg nicht das Mindeſte einbüßt, dieſen alſo als eine Art Luſtpartie aus geringen Urſachen beginnt und der Anſtändigkeit wegen dem dazu allzeit fertigen diplomatiſchen Korps überläßt.“[2]) Welche Täuſchung! Was waren alle Kabinettskriege gegen dieſen Krieg, in welchem die Leidenſchaften der Maſſen den Haß ſchüren, unberechenbar und der Vernunft unzugänglich wie der Sturz von Lawinen, auch die ſtärkſten Geflechte menſchlicher Vernunft unter ſich begrabend wie z. B. die Arbeiterinternationale!

Der Krieg hat bis zur Evidenz demonſtriert, was die chriſtlichen Apologeten ſtets vorausgeſagt haben: „Es gibt nur eine Macht, welche die Völker ſittlich binden und innerlich verbinden kann: das Chriſtentum“. An der Wiege des Chriſtentums ſteht das Ideal der Völkerverbrüderung in einer ſtrahlenden Schönheit, die ihresgleichen in der Weltliteratur nicht mehr gefunden hat. Nicht in der Rückſchau auf glänzende Erfolge, ſondern in der Bitterkeit des erſten Kampfes ſchildert Paulus beſonders im Koloſſer- und Epheſerbrief Chriſtus als

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe Hartenſtein III 209.
[2]) Zum ewigen Frieden, Ausgabe Vorländer 1914, 14.

das Ziel der Weltverſöhnung, deſſen Aufgabe es iſt, das getrennte Univerſum in ſich als dem idealen Mittelpunkt zu ſammeln, die Scheidewände und Schlagbäume der Völker, ſo furchtbar ſich dieſelben auch verfeſtigt hätten, niederzureißen, aus den bisher getrennten Völkern ſich ſeinen heiligen Leib zu erbauen; dieſes Einigungswerk, ganz unerhört in der Menſchengeſchichte, ſollte nicht bloß Juden und Heiden das Geheimnis des unergründlichen Schatzes des Evangeliums künden, ſondern ſeinen Reflex ſelbſt bis in die Tiefen des Himmels werfen und den höchſten Geiſtern die überwältigende Größe des göttlichen Weltplanes enthüllen. Und dieſer großartige Gedanke iſt nicht ein ideologiſcher Schatten geblieben wie der Traum des Stoikers auf dem römiſchen Kaiſerthron, der mit den Geiſtesmitteln der Antike die zerfallenden Völker des römiſchen Weltkoloſſes nochmals aneinanderbinden wollte. Seitdem die Geſchichtſchreibung nach jahrhundertelangem Tiefſtande ſich wieder emporgerungen hat, wird die geiſtesverknüpfende Miſſion des Chriſtentums wieder als eine der größten Erſcheinungen der Geſchichte freimütig anerkannt: „Das Evangelium“, um auch hier wieder eine franzöſiſche Stimme ſprechen zu laſſen, „wird allen genügen müſſen, ob ſie Juden, Griechen, Morgenländer, Ägypter, Römer, Gallier, Germanen, Britannier heißen; Völker verſchiedenſter Geiſtesſtufen werden die Fackel des Glaubens einander reichen, ohne daß dieſelbe inmitten der wechſelnden Schickſale die mindeſte Schädigung erleidet. Jene nämliche Lehre wird, nachdem ſie die glänzenden Geiſter der Griechen geläutert, den praktiſchen und geſunden Sinn der Römer geheiligt, ſofort auch den Bedürfniſſen der Barbaren gerecht werden, bei den Franken mit ihrer Tierfellbekleidung, bei den Goten, bei den Vandalen arbeiten. Sie wird von den lieblichen Säulengängen des Parthenon zu den Felſengeſtaden Amerikas, zu den eiſigen Waſſern der Skoten, zu den düſteren Wäldern Graubündens eilen. Nachdem ſie die Seelen der Athener und Korinther von den poetiſchen Träumen der heſiodiſchen und homeriſchen Muſe losgeriſſen, wird ſie in der rauhen und überſprudelnden Phantaſie der nordiſchen Völker an die Stelle der ſkandinaviſchen Mythen, der unſanften Gottheiten Eddas treten . . . Und die Kirche, welche die Menſchheit inmitten der Greuel der Barbareneinfälle erhalten, geordnet, getröſtet hat, wird im 15. Jahrhundert wieder mit dem Genius der Antike im Kampfe liegen. Ein Rieſenkampf, aber ungetrübt, unverändert ſtrahlt ihre Schönheit unter dem Pinſel Raffaels, unter dem Meißel Michel Angelos wie unter den Säulenhallen von Chartres, St. Quen und Weſtminſter.“ [1])

Ich ſpreche hier nirgends von der dogmatiſchen Aufgabe der Kirche, ſondern von der ziviliſatoriſchen. Alle Verſuche, die ſeit Comte gemacht wurden, ihre meiſterhafte Organiſationsform von ihrem Glaubensgrunde loszulöſen und auf eine unchriſtliche Kultur zu verpflanzen, ſind geſcheitert. Ich will in dieſem Augenblick des Burgfriedens ſicher an dem Empfinden unſerer proteſtantiſchen Mitbürger nicht rühren. Allein da, wie R. Eucken mit Recht betont, die entſcheidende Wendung im Proteſtantismus darin beſteht, daß das religiöſe Hauptproblem auf den Boden des unmittelbaren

[1]) Perreyve, L'église catholique I 430.

persönlichen Lebens gestellt und seinem ganzen Umfang nach von der seelischen Innerlichkeit des Individuums aufgenommen und verarbeitet wird[1]), so kann sich auf diesem Standpunkte eine organische Weltanschauung und eine Kirche mit weltumfassenden Aufgaben nicht bilden. Daß die „Weltkongresse für freies Christentum" eine solche internationale Organisation nicht ersetzen können, dürfte wohl keinem Zweifel begegnen. Um so erfreulicher ist die Tatsache, daß schon vor dem Kriege die Stimmen in protestantischen Kreisen sich mehrten, welche der katholischen Kirche diese internationale Kulturaufgabe zuzuweisen kein Bedenken trugen. So äußerte sich der berühmte Berliner Rechtslehrer Kohler: „Die Kirche muß als glaubenstärkende und sittenbildende Macht sich einheitlich über den Erdkreis erstrecken, wenn die Menschheit in diesen wichtigen Fragen auf einen gleichen geistigen Stand erhoben werden soll. Auf solche Weise ist die Kirche eine unendliche Macht der Nivellierung der Kultur, eine Macht, die dahin drängt, die Völker zu einigen und ihnen zum Bewußtsein zu bringen, daß nationale Abgeschlossenheit nichts Absolutes ist, sondern nur eine relative Einrichtung zur Steigerung der allgemeinen Kultur inmitten der eigenartigen völkerschaftlichen Bildungen. Ein Zerblättern der Kirche in eine Reihe von Nationalkirchen würde viel dazu beitragen, sie in ihrer völkervereinenden Kraft zu lähmen. Es ist besser, wenn die Intelligenz der Welt zusammentrifft, als wenn sie sich in eine Reihe staatlicher Anstalten zerblättert."[2]) Und eine andere protestantische Stimme: „Der Katholizismus ist gegenwärtig der Pfleger und Verteidiger der idealen Geisteskultur. Die römische Kirche allein ist noch getragen und lebendig erfüllt von der Macht der Idee, von der Idee der Vergeistigung des Lebens, wie sie in ihr zur Verwirklichung gekommen ist . . . So ist der Katholizismus noch die einzige Macht der Lebensvergeistigung geblieben, und so gehen heute nur noch von diesem Quell Ströme lebendigen Wassers aus, die den Vergeistigungsprozeß vor dem totalen Absterben bewahren."[3])

Sehr erfreulich ist ferner, daß der Großteil des deutschen Protestantismus nach dem Vorgange von Rade und Naumann sich nicht mehr daran stößt, daß im neuen Mitteleuropa die konfessionelle Machtgruppierung den Charakter des Deutschtums nach außen hin als katholisch und nicht mehr als evangelisch zur Erscheinung bringen könnte. Ganz ohne Einspruch ist es natürlich nicht abgegangen. Es sind aber im Grunde nur wenige, die widersprechen, wie O. Baumgarten in Kiel, die nämlichen, welche dem Rade der Zeit auch dadurch in die Speichen fallen wollten, daß sie für die Neuorientierung in Deutschland keine Geschichtsauffassung zulassen wollten, bei welcher Katholik und Protestant ohne ein Aufgeben ihrer geistigen Werte und Ehren, wie Naumann es ausdrückte[4]), sich als Bestandteile einer gemeinsamen Vorzeit begreifen können. Demgegenüber ist es eine der erfreulichsten Erscheinungen des Krieges, daß die

[1]) Lebensanschauungen der großen Denker 344.

[2]) Recht und Persönlichkeit in der Kultur der Gegenwart, zitiert bei Willmann, Die Wissenschaft vom Gesichtspunkt der katholischen Wahrheit 179f.

[3]) F. J. Schmidt, in Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht der Dorotheenschule in Berlin 1904. [4]) Mitteleuropa 130.

Idee von einem proteſtantiſchen Kaiſertum, wie ſie Treitſchke u. a. ausgebaut hatten, faſt allgemein als grundlegende Reichstradition aufgegeben wird. Wieviel Kraft wäre dem deutſchen Volke erſpart geblieben, hätte man ähnlich auch ſchon nach dem Siege über Frankreich 1871 eingeſehen, was damals proteſtantiſche Stimmen ſo eindringlich gepredigt hatten, ein großes Deutſches Reich könne keine Miſſionsanſtalt zur Ausbreitung des Proteſtantismus ſein, ſondern müſſe ein großer Bau werden, in welchem eine ganze Völkerfamilie in Frieden und Freiheit ihres Glaubens leben ſolle; das evangeliſche Preußen habe ſeine Miſſion erfüllt an dem Tage, an welchem deutſche Kanonen in Verſailles der Welt die Geburt des mächtigen deutſchen Kaiſertums verkündeten: Le roi est mort; vive l'empereur!

Naumann deutet auch an, in welcher Richtung ein im neuen Großdeutſchland erſtarkter Katholizismus in kultureller Beziehung geradezu eine Forderung der neuen Lage ſein wird, indem er die katholiſchen Völker des künftigen Mitteleuropa alſo anredet: „Wir haben mehr Pferdekräfte, ihr mehr Melodie! Laßt uns zuſammengießen, was wir beide vermögen, dann bekommt erſt die harte, neue deutſche Kultur durch eure Mithilfe jenen Hauch von Anmut, die ſie für die Außenwelt erträglich macht!“ [1])

Damit iſt, wenn auch in euphemiſtiſcher Zartheit, eine Hauptaufgabe des deutſchen Katholizismus für die nächſte Zukunft angedeutet. Deutſchland mag noch ſo engelrein an dem Urſprunge dieſes Krieges durch die Geſchichtſchreibung erwieſen werden — es wird dieſes auch — allein es iſt tatſächlich der furchtbare Brennpunkt des Völkerhaſſes. Das deutſche Schwert mag noch ſo wunderbar ſiegen, niemals kann ſeine Aufgabe ſein, einfach im Sinne eines überhitzten Wirtſchaftsidealismus und Friedrich Liſtſcher Kampfpolitik und Abſchließungstendenz, wie ſie auch Naumann vertritt, die Sünden Englands zu übernehmen.[2]) Dieſe Idee iſt vielleicht zur Zeit die größte Gefahr für Deutſchlands Zukunft und würde das Völkerringen wenigſtens in latenter wirtſchaftlicher Form hinausdehnen, bis das erſchöpfte Europa den aufſteigenden Weltmächten in Oſt und Weſt zur Beute fallen müßte. Deutſchlands Anteil an der Weltführung kann dauernd nur auf der Grundlage des Vertrauens der Völker geſtiftet werden. Dazu aber iſt es nötig, daß die Vorſtellungen, welche die Welt von deutſchem Weſen hat, um es pſychologiſch auszudrücken, abreagiert werden. Nun iſt es bekannt, daß das katholiſche Bayern und Öſterreich in dieſem Kriege trotz vollwertigen Anteiles an der Waffenehre nicht im Mittelpunkte, ſondern an der Peripherie jenes Haſſes geſtanden ſind. Der deutſche Katholizismus wird alſo nach dem Kriege auch hier die Aufgabe haben, Anſatzpunkt, Rückgrat, Lebensgrund für die Völkerverſöhnung zu werden. Und er wird dieſe Aufgabe löſen, wenn jene Richtung im deutſchen Proteſtantismus erſtarkt, welche ſchon bisher die Solidarität des poſitiven Chriſtentums gegenüber dem modernen Umſturze ſo ſehr betont hat. Luther

[1]) Mitteleuropa 130.

[2]) So ſehr treffend v. Hagen in dem Werk von Bozi-Heinemann, Recht, Verwaltung und Politik im Neuen Deutſchland 401.

hat dereinſt, auf beiden Seiten unverſtanden, vorausgeſagt, es werde die Zeit kommen, da eine innere Bundesgenoſſenſchaft zwiſchen ſeiner Sache und jener der alten Kirche eintreten werde.[1]) Dieſe Zeit iſt gekommen. Wie rührend haben ſchon Männer wie der berühmte Führer der Altkonſervativen v. Gerlach in der Kulturkampfzeit hingewieſen auf die majeſtätiſch große Einheit, die im modernen Geiſteskampf Katholiken und Proteſtanten umſchließt, trotz der Differenzen, welche jahrhundertelang unſer Herz zerriſſen haben! Beſitzen doch die Staaten des neuen Mitteleuropa beinahe allein noch die ſtärkſten Bollwerke des poſitiven Chriſtentums, die Vereinigung von Staat und Kirche und die chriſtliche Schule. Und wenn man auf dem äußerſten linken Flügel des Proteſtantismus vor dem Kriege daran rütteln wollte, ſo waren dies nur wenige, wie O. Baumgarten, und dieſe „nicht ohne Zittern und Zagen".[2]) Und wie lebhaft haben Männer wie Harnack betont, daß die chriſtliche Religion in den Tiefen unſeres nationalen Lebens verankert und mit unſerem höheren Daſein unauflöslich verbunden ſei![3]) Das Eine aber hat uns jedenfalls der Krieg gelehrt, daß das Chriſtentum auf internationalem Gebiete ſeinen Einfluß nur in die Wagſchale legen kann, wenn es konzentriert iſt um eine internationale Organiſation, die Kirche. Auch wenn aus England und Frankreich nicht jene Schmähungen Luthers herübergeklungen hätten, würde der Krieg gezeigt haben, daß zwiſchen Luther und der katholiſchen Kirche eine größere Solidarität des religiöſen Intereſſes beſteht als zwiſchen Luther und dem mit dem modernen Kapitalismus verflochtenen weſtlichen und überſeeiſchen Proteſtantismus. In früheren Zeiten waren es nur vereinzelte proteſtantiſche Stimmen, welche anerkannten, daß das proteſtantiſche Chriſtentum ohne Anlehnung an die Weltorganiſation der Kirche zur Bedeutungsloſigkeit herabſinken müſſe. So ſagte Hermann Wagner, der bekannte Soziologe: „Das Papſttum allein hält die Idee der notwendigen Einheit der Kirche Chriſti im Bewußtſein der Welt feſt. Der totale Fall des Papſttums würde die Auflöſung der ſämtlichen Sonderkirchen in kleine und kleinere Gruppen, die Atomiſierung der Kirche und die Herrſchaft des rohen Unglaubens, die abſolute Anarchie und ſchließlich den totalen Untergang des Chriſtentums nach ſich ziehen."[4])

In dieſem Kriege mehrten ſich in erfreulicher Weiſe die proteſtantiſchen Stimmen, welche die höhere Kulturmiſſion des Papſttums freimütig anerkannten, ja die Aufhebung des Garantiegeſetzes, die volle Souveränität des Papſtes, die Teilnahme des Papſtes am Friedenskongreſſe und die Löſung der römiſchen Frage auf demſelben forderten. Möge es als herrliches Vorzeichen des künftigen deutſchen Geiſtes gelten, daß in einer der angeſehenſten proteſtantiſchen Zeitſchriften in dieſem Kriege die Worte ſtehen konnten: „So iſt es

[1]) Ausgabe Erlangen 65, 221: „Sie werden einmal ſingen und ſagen: Ach, daß der Luther noch lebte!" Ein großer Teil des Schrifttums Luthers läßt ſich heute als glänzende Apologie der gemeinſamen chriſtlichen Grundwahrheiten gegen modernen Umſturz ins Feld führen.

[2]) Baumgarten, Neue Bahnen 111 ff.

[3]) Aus Wiſſenſchaft und Leben I 232.

[4]) Staats- und Geſellſchafts-Lexikon XV 138: „Papſttum".

gekommen, daß des Papſtes Stimme wie die Stimme Gottes über den Waſſern erklang, dankbar empfunden auch von denen, die ohne die Zugehörigkeit zum katholiſchen Kirchenkörper den Ausgleich zwiſchen Chriſtentum und Politik in tiefernſtem Ringen ſich erſt erkämpfen mußten. Man hat auch auf proteſtantiſcher Seite dieſes Mal etwas von der höheren Miſſion des Statthalters Chriſti geſpürt."[1])

Möge Deutſchland, das erſt vor dem Kriege den von Leibniz vor 200 Jahren als unverſtandenes Geſchenk der Berliner Akademie in die Wiege gelegten Miſſionsgedanken ſo kraftvoll aufgegriffen hat, auch dieſe Seite der Weltmiſſion erfaſſen! Möge es von England lernen, welches in dem Maße, als es zur Weltpolitik aufſtieg, den alten Schlachtruf No popery (Kein Papſttum!) verſtummen ließ, der katholiſchen Kirche Freiheit ſchenkte und den von anderen Ländern vertriebenen Ordensleuten eine gaſtlichere Aufnahme gewährte als irgendein anderes Volk der Erde, ohne die Befürchtung zu hegen, welche heute noch viele proteſtantiſche Gemüter gefangen hält, eine Mitteleuropa füllende päpſtliche Partei könnte die Gewiſſen knechten und die Toleranz gefährden! Noch wichtiger und umfaſſender als dieſe Wendung der engliſchen Weltpolitik iſt eine Kataſtrophe des anglo-ſächſiſchen Denkens. Die ältere engliſche Philoſophie hatte die Religion als survival gefaßt, ihre kulturbildenden Tatſachen als rieſigen Leichnam eines früheren geiſtigen Lebens, nicht aber als geſtaltende, befruchtende und belebende Kräfte von heute. Dasſelbe engliſche Denken hat jüngſt in ſeinen amerikaniſchen Ausläufern, wenn auch in noch ſo unvollkommenen Formen, die moderne Religionspſychologie hervorgetrieben, welche die Religion als mächtigſten pſychiſchen Lebensfaktor auch der Gegenwart zu begreifen und zu nutzen beſtrebt iſt. Nicht in dieſem uns fremden, pragmatiſtiſchen Sinne, ſondern von einem weit höheren Standpunkt aus wird deutſche Staatskunſt, wenn ſie mit Erfolg auf Weltpolitik ſich einlaſſen will, mit der katholiſchen Kirche rechnen müſſen, die mit ihren weltumſpannenden Ordensgeſellſchaften, ihren caritativen Einrichtungen, ihren alle Lebensgebiete umfaſſenden, ewig jungen Organiſationskräften die tiefſte Weltkulturgemeinſchaft, die einzige innere Liebeseinheit des Menſchengeſchlechtes darſtellt und allen irdiſchen Zwiſt und Haß mit dem gewaltigen Bogen ihrer Jenſeitsideale und ihres Erlöſergedankens zu überbrücken vermag. Je tatkräftiger das deutſche Volk durch einen ſtarken Katholizismus in dieſen internationalen Lebensſtrom ſich hineinſtellt, je neidloſer alle chriſtlichen Geſellſchaftselemente dieſem Weltverkehr der chriſtlichen Ideen gegenüberſtehen, deſto freier werden die Schleußen für den übrigen internationalen Austauſch der idealen Geiſtesgüter ſich öffnen. „Militarismus" heißt ſeit Generationen das Schlagwort des Völkerhaſſes gegen Deutſchland. Er iſt wie in Herbert Spencers „goldenem Zeitalter der Induſtrie" der Engel mit dem flammenden Schwerte, welcher der Menſchheit den Eintritt ins Paradies verwehrt. Verhaßter als durch die glänzendſten deutſchen Waffenerfolge iſt dieſes Wort in der letzten Generation durch das brutale Machtideal Friedrich Nietzſches geworden. Schriftſteller wie André Gide, Maurice

[1]) Walther Köhler in der „Chriſtl. Welt" 1915, 582.

Barres, Remy de Gourmont breiteten ſeine Ideen in Frankreich aus, andere in Böhmen, Rußland, Serbien, Amerika. Hier glaubte man endlich ein echtes Bild des deutſchen Weſens zu beſitzen. Kein Wunder, nachdem, wie Reichsgerichtsrat Düringer in ſeinen Schriften klagt, Nietzſche ſelbſt in chriſtlichen Kirchen als leuchtendes Phänomen durch „Zarathuſtrapredigten" verherrlicht werden konnte. Männer wie M. Scheler mögen noch ſo Herrliches über deutſchen Geſinnungsmilitarismus ſchreiben, Mißtrauen und Haß der Völker werden nicht eher ſchwinden, als bis dieſes brutale Machtidol aus der Phantaſie der auswärtigen Länder getilgt iſt, bis die Völker ſehen, daß wir nicht nach Weltherrſchaft ſtreben, ſondern nach einer offenen Türe für deutſches Leben auf der ganzen Erde. „Das deutſche Weſen iſt von Natur zur Weltaufgeſchloſſenheit gerichtet. Alles Große, Tiefe, Feine der nichtdeutſchen Welt iſt beſtimmt, in deutſcher Art ein neues, veredeltes Fortleben zu führen. Sollen wir, bis jetzt Bewohner eines Paradieſes von geiſtigem Leben, in dem auch fremde Setzlinge zu neuer, eigenartiger Blüte kommen, verarmen und mit dem Geſtrüpp wilden Gewächſes uns begnügen? Mögen vielleicht andere Völker mit geiſtiger Inzucht beſtehen können, uns iſt ein anderes Los beſtimmt. Nicht weil wir ſelbſt arm und unfruchtbar wären, drängt es uns nach Aufnahme alles Wertvollen, ſondern weil wir ſo reich, weit, allumfaſſend ſind, daß in unſerem Eigenen alles Große und Gute der anderen anklingt und fortwirkt . . . . Wenn aber ein geiſtiger Weltbund eine Forderung der Menſchlichkeit bleibt, dann iſt Chriſtentum und Weltkirche deſſen Krone und Verklärung." [1])

Möge es als günſtiges Auſpizium für unſere Zukunft gelten, daß die beiden deutſchen Kaiſerkronen mitten im Vollglanze der deutſchen Waffen vor der Friedensbotſchaft des Papſtes in Ehrfurcht ſich geneigt haben. Wäre der Katholizismus in den Ländern der Entente ſo mächtig wie bei uns, längſt hätten wir den Frieden. Darum liegt es im höchſten Kulturintereſſe aller Völker, daß die Freiheit der oberſten kirchlichen Autorität, des einzigen geiſtigen Mittelpunktes der Welt, den Fangnetzen einer einzigen Nation, Italiens, entriſſen und ſichergeſtellt werde. „Europa", ſagt ſehr zutreffend Max Scheler, „hüte den heiligſten Reſt übernatürlicher, ſpiritueller Autorität, den es heute noch beſitzt! Es behüte ihn wie ſeinen Augapfel! Denn im Beſtande dieſer Autorität, in ihrer vollen Freiheit und Selbſtändigkeit, in der freien Fern- und Weitſicht dieſes geheiligten Auges hat die Geſchichte, hat dieſer Krieg mit blutigen, weithin leuchtenden Flammenzeichen auch einen letzten Hort der eigenen Freiheit und Selbſtändigkeit des europäiſchen Geiſtes der Welt ſichtbar und deutlich werden laſſen." [2])

[1]) Ph. Funk in einem ergreifenden Stimmungsbild aus der Kriegspfingſtfeier in der Kathedrale zu Tournay, im Hochland XV 78.

[2]) Krieg und Aufbau 372. Ich brauche wohl nicht zu bemerken, daß ich Schelers Einengung des katholiſchen Ideals auf das „Europa des Geiſtes", dieſe „herrlichſte aller Liebesgeburten der Weltgeſchichte", nicht teile. Vgl. Der Genius des Krieges und der Deutſche Krieg 277ff.

Nachwort zur zweiten und dritten Auflage.

Die erſte Auflage dieſes Buches war trotz der Ungunſt der Zeit in wenigen Monaten vergriffen. Dieſe freundliche Aufnahme verdankt das Buch ſeiner Eigenart, mit der es die poſitiven Momente des deutſchen Idealismus herauszuſtellen und zu werten ſucht, ohne von der Höhe der Idee in die Niederungen menſchlicher Leidenſchaften, in denen die Ideale ſich auswirken, niederzuſteigen. Auf dieſe Weiſe ergab ſich ein vorwiegend poſitives Bild des modernen Geiſteslebens, wie es einer Verſtändigung der Geiſter in unſerer ſchweren Zeit förderlich erſcheinen mag, ohne daß dadurch die tiefen Schatten in dem Bilde weggeleugnet werden durften. Wenn ich z. B. Luthers pſychiſche Art von einer religiöſen Idee aus zu würdigen ſuchte, ſo mußte dadurch naturnotwendig ein mildernder Lichtſtrahl auf eine von den Stürmen der Jahrhunderte umtobte Geſtalt fallen, ohne daß dadurch die Auswirkung dieſer Idee gegenüber der von Chriſtus geſtifteten Kirche im mindeſten beſchönigt zu werden brauchte. Oder wenn ich Fichtes Ideen in ſeinem Atheismusſtreite gegenüber ſeinen Richtern Goethe und Herder einigermaßen zu mildern ſuchte, ſo ſollte damit keineswegs der Atheismus in Schutz genommen werden. Und wo ich ſelbſt aus Nietzſches haßerfüllten Tiraden gegen das Chriſtentum heimliche Reſtbeſtände chriſtlicher Ideale herauszulöſen ſuchte, wird kein Vernünftiger dadurch die Sache des Chriſtentums im Ernſt geſchädigt finden wollen. Ebenſo wenig wird dies der Fall ſein, wo ich zu zeigen ſuchte, daß der Entwicklungsgedanke, der Stolz der modernen Wiſſenſchaft, gerade in der chriſtlichen Ideenwelt und bei ihren großen Trägern, wie Auguſtinus, ſeine großartigſte, die modernen Perſpektiven weit überragende Entfaltung findet. Bezüglich des Sozialismus, der gewaltigſten Volksbewegung der Geſchichte, habe ich wie ſchon in früheren Schriften die Meinung vertreten, daß deſſen Rieſenerfolge unmöglich geweſen wären ohne die ungeheure Stoßkraft der Idee und daß der Sozialismus von Haus aus nicht Materialismus, ſondern Idealismus iſt und von ſeinen erſten wiſſenſchaftlichen Begründern mit Recht auf Kant, Fichte und Hegel zurückgeführt wurde. Daß der Arbeiter, welcher in der Glühhitze des Hochofens Marxiſtiſche Gedanken über das goldene Zeitalter hegte, das durch die natürliche Entwicklung der Wirtſchaft von ſelbſt kommen müſſe, damit philoſophiſche Träume weiterſpann, welche dem deutſchen Idealismus entſprungen waren, mußte all denen verborgen bleiben, welche nicht wußten, daß das wiſſenſchaftliche Hauptwerk des Sozialismus, Marx' „Kapital", ganz auf Hegels Dialektik aufgebaut iſt. Die Einſicht der wiſſenſchaftlichen Begründer des Sozialismus, daß ſie die Erben des deutſchen Idealismus waren und daß deſſen Grundgedanken, die auf den Höhen des nationalen Geiſteslebens

ausgeſtorben ſchienen, mit eruptiver Gewalt aus den Tiefen der modernen Arbeiterbewegung hervorbrachen, wurde zurückgedrängt, ſo lange in der philoſophiſchen Geſchichtſchreibung das bürgerliche Element allein herrſchend war.

Um ſo frappierender muß heute die Prophetie Heinrich Heines erſcheinen, welcher ſchon 1834, ein Menſchenalter vor der Gründung der deutſchen Arbeiterpartei, vorausſagte, der deutſche Idealismus werde dereinſt die große deutſche Revolution herbeiführen. Dieſe Prophetie mußte unwillkürlich auffallen, als ein Kantianiſcher Philoſoph, Kurt Eisner, der erſte Schilderheber der deutſchen Revolution 1918 wurde, und als der Bolſchewismus, der Schrecken Europas, ſelbſt in Rußland mit dem Anſpruche auftrat, der echte Erbe des Marxismus zu ſein. Gefiel er ſich doch ſelbſt in der Spielerei, an chriſtlichen Kirchen als Aufſchrift die Worte von Marx anzubringen: „Die Religion iſt Opium für das Volk."

Konnte mein Buch an einer ſo merkwürdigen Prophetie Heines nicht vorübergehen und mußte ich, was ſozialiſtiſche Führer wie Dr. Dietz bereitwillig anerkannten, ſchon früher zugeſtehen, daß im wiſſenſchaftlichen Sozialismus wenigſtens eine Seite des philoſophiſchen Idealismus und ſelbſt manche chriſtliche Ideen ſich fortſetzten, ſo durfte ich anderſeits nicht verſchweigen, daß dieſer Typus des philoſophiſchen Idealismus mit Unrecht als der deutſche Idealismus ſchlechthin ſich ausgab. Gegenüber Kant, deſſen Ideengebäude im Feuerſchein der franzöſiſchen Revolution aufgeführt wurde und der in ſeinem antimonarchiſchen Unmut einen Augenblick daran dachte, ſeinen Lehrſtuhl nach Paris zu verlegen, verwies ich auf Leibniz, deſſen vaterländiſch warm empfundener Idealismus in meinem Buche gezeichnet iſt.

Dem ſo laut geprieſenen Heldentum eines Eisner, gegenüber welcher ohne Zweifel in verſtiegenem Idealismus mit ſeinem Meiſter Kant von dem Ideal des ewigen Friedens der Völker träumte, aber im Gegenſatz zu vielen Sozialiſten im Kriege keinen Blutstropfen für das Vaterland riskierte, mußte jener Typus des Idealismus zu ſeinem Rechte kommen, welcher in dem Blutopfer der deutſchen Jugend einen überwältigenden Ausdruck fand. Als Typus dieſes Idealismus bot ſich mir von ſelbſt Graf Arco dar, nicht weil er Eisner erſchoſſen hatte, ſondern weil der Prozeß gegen ihn ein Charakterbild von ihm entrollte, das ihm die Sympathie der Jugend im Sturme eroberte. So lange man von Arco nichts anderes wußte als daß er Eisner erſchoſſen habe, regte ſich keine Sympathie für ihn. Als aber bekannt wurde, daß Arco im Kriege Heldentaten vollführt hatte, gegen welche das Heldentum mancher Revolutionäre nur ein Maulheldentum war; als Geheimrat Sauerbruch die heroiſche Haltung des Schwerverletzten in der Klinik gegenüber der Spartakiſtenverfolgung bezeugte; als bekannt wurde, wie der junge Graf im Kriege immer wieder nach ſchwerer Verwundung auf das Schlachtfeld zurückeilte, wie er die gefährlichſten Patrouillengänge ſeinen Untergebenen abnahm, wie er von ſeiner Mannſchaft aufrichtig geliebt wurde und wie ein Rotgardiſt, der unter ihm gedient hatte, bei ſeinem Anblicke in der Klinik ſich ſelbſt die rote Binde vom Arme riß und zu Boden warf; als endlich ſein ritterliches Auftreten im Gerichtsſaale bekannt wurde, das ganz an-

ders geartet war als jenes, welches man ſonſt in politiſchen Prozeſſen gewohnt war, jetzt erſt erhob ſich wie ein Sturm die Sympathie für Arco und zwar auch bei ſolchen, welche ſeine Tat an Eisner durchaus nicht billigten.

Der ſtärkſte Ausdruck hiefür war wohl der, daß der ſozialiſtiſche Miniſter Auer ihm einen Blumenſtrauß ſchickte, ohne deshalb von der ſozialiſtiſchen Preſſe verdächtigt zu werden, daß er den politiſchen Mord verherrliche. Der Staatsanwalt, welcher beim Gerichte den Antrag ſtellte, Arco wegen Verbrechens des Mordes zum Tode zu verurteilen, fügte gleichwohl wörtlich bei: „Gerechtigkeit nach beiden Seiten. Ich ſtehe nicht an zu ſagen: Wahre, tiefe, innerlich wurzelnde Vaterlandsliebe war es, die den Angeklagten zu ſeiner Tat veranlaßte, und ich ſtehe nicht an, hinzuzufügen: Wäre unſere Jugend insgeſamt von ſolcher glühender Vaterlandsliebe beſeelt, wir könnten mit froher Zuverſicht der Zukunft unſeres Vaterlandes entgegenſehen."

In ganz gleichem Sinne ſprach ſich das Gericht in der Urteilsbegründung ſelbſt aus und ſah von der Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte ab.

Das Gleiche und nichts anderes hatte ich im Auge, als ich meine Worte über Arco niederſchrieb. Dem vaterländiſch orientierten Idealismus, der Blut und Leben für das eigene Volk aufopfert, wollte ich den Vorzug zuſprechen gegenüber dem international eingeſtellten Idealismus eines Eisner u. a., wenn man den philoſophiſchen Schwärmereien einiger Revolutionshelden dieſen Namen überhaupt zugeſtehen will.

Als ich mein Urteil über Arco niederſchrieb, war die Ära der politiſchen Morde in einem verfaſſungsmäßigen Staate noch nicht in Sicht. Jedes Kind weiß, daß die kirchliche Lehre den politiſchen Mord in einem verfaſſungsmäßigen Staatsweſen für ſittlich unerlaubt erklärt. Anders der wiſſenſchaftliche Sozialismus. Wie ich in meiner Schrift „Sozialismus und Religion" nachgewieſen habe, kennt der Sozialismus ewige Grundſätze der Sittlichkeit nicht. Sittlichkeit und Religion ſind ihm der weſenloſe Widerſchein der Art der wirtſchaftlichen Gütererzeugung und wechſeln mit letzterer. Friedrich Adler hatte deshalb vom wiſſenſchaftlichen Sozialismus eines Marx, Engels, Bebel, Kautsky aus vollſtändig Recht, wenn er den politiſchen Mord überall da, „wo das Geſetz zertreten wird", für erlaubt, ja für Pflicht erklärte. Wenn deshalb ſozialiſtiſche Zeitungsſchreiber ganz im Sinn der alten, bürgerlichen Moral Adler abſchütteln wollen, ſo kennen dieſe den wiſſenſchaftlichen Sozialismus nicht, ſondern zählen, wie Engels treffend es ausdrückte, zum literariſchen Lumpenproletariat, welches den Dingen nicht wiſſenſchaftlich auf den Grund zu ſehen vermag. Darüber kann ſchon Kautskys Schrift über die Ethik in der Auffaſſung des wiſſenſchaftlichen Sozialismus und Bebels Darlegungen über den Dekalog keinen Zweifel laſſen.

Obwohl ich bereits im Oktober 1921 öffentlich erklärt hatte, daß ich den politiſchen Mord ablehne, glaubte Herr Reichskanzler Dr. Wirth, ohne von dieſer meiner Erklärung Notiz zu nehmen, im Reichstag die unwahre Behauptung ſeiner ſozialiſtiſchen Freunde wiederholen zu müſſen, daß mein Buch den politiſchen Mord verherrlicht habe, was man ſchon angeſichts

meines geiſtlichen Amtes nicht für möglich halten ſolle. Der Herr Reichskanzler erntete dafür in der ſozialiſtiſchen Preſſe das Lob eines tiefgläubigen Mannes. Nun iſt dem Reichskanzler zuzugeben, daß die Weisheit des alten Spruches: „Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verſtand", heute auf politiſchem Gebiete nicht mehr ganz unerſchüttert iſt. Aber die gegenteilige Folgerung wäre näher gelegen, daß er das Unglaubliche nicht ſo tiefgläubig aus der ſozialiſtiſchen Preſſe übernommen, ſondern meine Worte in ihrem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang geprüft hätte.

Die ſozialiſtiſche Preſſe war ſo ehrlich, mir wenigſtens nicht nachzuſagen, daß mein Buch auch den Rathenaumord verherrliche. Dies blieb der „Germania" vorbehalten. Als dieſes Blatt längſt im Beſitze meiner Erklärung war, daß ich dem ganzen Zuſammenhang nach den politiſchen Mord zumal in einem verfaſſungsmäßigen Staatsweſen unbedingt ablehne, brachte es einen an Gehäſſigkeit die ſozialiſtiſchen Angriffe weit überbietenden Artikel unter dem Titel „Nationalhelden". Schon dieſer Titel erweckte den Anſchein, als ob mein Buch alle politiſchen Mörder der letzten Zeit als Nationalhelden betrachte und damit das chriſtliche Sittengeſetz mit Füßen trete. Eine noch ungerechtere Anſchuldigung eines wiſſenſchaftlichen Werkes läßt ſich um ſo weniger denken als ich nur das ausſprechen wollte, was Gericht und Staatsanwalt über Graf Arcos geſamte Lebenseinſtellung ausgeſprochen haben, ohne auf ſeine Tat an Eisner einzugehen. Machte es doch vor Gericht einen erſchütternden Eindruck, daß Graf Arco ſelbſt, weit entfernt dieſe Tat zu verherrlichen, erklärte, er habe geglaubt, es mit ſeinem Blute ſühnen zu können, daß er Eisner meuchlings überfallen mußte, um ſein Vaterland zu retten. Hatte doch Eisner gegen den Willen des Volkes mit frevler Hand eine ſeit 740 Jahren in Bayern beſtandene Staatsordnung umgeſtürzt und das Leben von Millionen Staatsbürgern durch ſeine bolſchewiſtiſchen Pläne in Gefahr gebracht, wie aus dem Zeugnis des ſozialiſtiſchen Miniſters Auer zur Genüge hervorging. Wenn die Germania im Namen des chriſtlichen Sittengeſetzes ſprechen wollte, hätte ſie wiſſen müſſen, daß noch heute hervorragende Theologen in einem ſolchen Falle im Anſchluß an berühmte Kirchenväter dem einzelnen das ſittliche Recht zuſprechen, durch Tötung der Rebellen die beſchworene Verfaſſung zu ſchützen. Ich bin mit meiner wiſſenſchaftlichen Überzeugung nachweisbar niemals auf dieſem Standpunkt geſtanden. Für mich handelte es ſich nicht um Eisner, den ich deshalb in meinem ganzen Buche abſichtlich nicht erwähnte, ſondern um das Ideal der Vaterlandsliebe, welche auch bei Arco nicht durch ein paar Piſtolenſchüſſe zu einer heldenmütigen wurde, ſondern durch die geſamte Lebenseinſtellung, welche allein für die Helden meines Buches in Betracht kam. Schiller mag ſich glücklich preiſen, daß er unter abſolutiſtiſchem Regime und nicht in der freien Republik gelebt hat. Sonſt hätte er nicht mit den Hellenen in Möros das Ideal der Freundestreue feiern können, ohne der Verherrlichung des Tyrannenmordes angeklagt zu werden.

Naturgemäß löſte der Artikel der Germania in der ſozialiſtiſchen Preſſe einen Widerhall aus, der die Leidenſchaft der Maſſen gegen mich

aufpeitſchte, ſo daß die republikaniſche Polizei auf meinen Schutz Bedacht nehmen mußte.

Dieſe Erklärung, welche ich meinem auch in der außerdeutſchen Preſſe herumgezogenen Worte ſchulde, ſoll lediglich der Ehrenrettung der katholiſchen Weltanſchauung dienen; ſie darf nicht als Ergebnis einer Furcht vor Todesdrohungen oder als Verbeugung vor den Inſtinkten der Gaſſe gelten, wie ſolche heute ſelbſt unſere hohe Politik kennzeichnen. Der Leſer dieſes Buches mag ſelbſt urteilen, ob der Geiſt, der das Ganze beſeelt, obiger Erklärung entſpricht. Wenn ein Schriftſteller, deſſen ganze Lebensarbeit der Apologie der katholiſchen Weltanſchauung gewidmet iſt, von anonymen Zeitungsſchreibern des „Berliner Tagblatts“ ſich ſagen laſſen muß, daß ein Buch, wie das vorliegende, die katholiſche Weltanſchauung mit Füßen trete, ſo empfindet er lebendig nach, was einmal Nietzſche ſagt: „Ich will Zäune und Stacheln um meine Gedanken machen, daß die Schweine und die Ignoranten mir nicht in meinen Garten brechen. Sie mögen an den wurmſtichigen Früchten nagen, welche über die Mauer fallen und im Schmutz der Straße zertreten werden.“

Herrn Oberſtudienrat Karl Unterſtein ſpreche ich abermals für die ſachkundige Verbeſſerung des Textes dieſer Doppelauflage meinen herzlichſten Dank aus.

Regensburg, 12. November 1922.

Der Verfaſſer.

Personen-Register.

Adickes 364.
Adler Friedrich 549.
Adonis 300.
Albertus 416, 419.
d'Alembert 239.
Alexander 45.
Amalie, Kaiſerin 54.
Ampère 394.
Anaxagoras 232, 363, 416.
Anaximander 364.
Anſelm 359.
Antonin 66.
Archimedes 56
Arco, Graf 6, 548, 549, 550.
Ariſtoteles 7, 19, 45, 53, 56, 75, 81, 92, 93, 99, 146, 147, 203, 211, 223, 229, 232, 233, 234, 240, 326, 366, 395, 397, 416, 417, 451.
Arndt 370.
Auer, Miniſter 549.
Auguſtinus 20, 24, 29, 59, 72, 162, 163, 210, 227, 228, 229, 230, 232, 235, 236, 245, 258, 297, 350, 353, 356, 379, 388, 398, 419, 424, 478, 482, 498, 547.
Attis 278, 300.

Baader 139.
Bachem 517.
Bär v. Karl Ernſt 240, 399.
Bahr Hermann 137, 138.
Bardenhewer 452
Barres Maurice 546.
Bartels Adolf 310.
Bartoli 424.
Baumgarten-Kiel 504, 506, 509, 517, 522, 542, 544.
Baumgartner, Frau 189.
Baur, v. F. Chr. 19, 127, 357, 404, 438.
Bauer Bruno 275, 314, 391.
Bayle Pierre 68, 69, 71, 82.
Becher, Chemiker 54.
Beck Dr. Staatsminiſter 528.
Begharden 297.
Benedikt XIV, Papſt 418, 514.
Benedikt XV, Papſt 507.
Berg Leo 310.
Berkeley 104, 105.
Bernheim 292.
Bernouilli 309, 310, 311, 313, 316, 318.
Beyſchlag 277.
Beza 32.
Bezzel v. 509.
Biedermann Karl 106, 358, 406, 407, 408, 410, 411, 434, 508.
Bierling 67.
Billroth 428.
Binding 528.
Binet 426.
Bismarck 522.
Biſterfeld 60.
Blanqui 198.
Blondel 96, 420, 508.
Böhme Jakob 57, 139.
Böhmiſche Brüder 26.
Bölſche 258.
Bogomilen 297.
Boineburg 40.
Bonhöffer 473, 474, 475, 476, 477, 478.
Borcherts 482.
Borgia Cäſare 18, 186.
Boſſuet 38, 39, 256, 492, 532.
Bougaud 395, 533.
Bouſſet W. 294, 455, 483, 521, 522.
Boveri Theodor 221.
Branca 394.
Brandt v. Alexander 524.
Braun Otto 326, 327.
Brentano (Cl.) 75
Brentano Franz 146, 222.
de la Brière P. 493.
Brunetière 420, 508.
Bruno, Ordensſtifter 533.
Bros 483.
Büchner 92, 156, 367, 368.
Buddha 178, 247, 283, 328, 362, 441.
Bülow 121.
v. Buffon 239.
Bund Hugo 503.
Burkhardt Jakob 269.
Buſſe 391.
Lord Byron 537.

Caglioſtro 184.
Calderon 150.
Caligula 256.
Calvin 18, 22, 32, 33.
Carlyle Thomas 130, 299, 313.
Carneri 216, 237. 258.
Carteſius ſiehe unter Deskartes
Carus Paul 362.
v. Caſſini 239.
Caſſirer 64, 82, 83, 84.
Catilina 186.
Chamberlain H. St. 103, 104, 105, 137, 257, 359, 391, 439, 456, 479.
Clarke 52.
Clauſius 398.
Clemen Karl 474.
Cohen 292.
Comte Aug. 15, 208, 420, 527, 528, 541.
Condillac 369.
Corneille 532.
Couſin 532.
Couturat 82.
Cumont 452.
Curtius 474.
Cuvier 223, 396.
Cyon v. E. 222, 247, 392, 393.
Cyprian 29.
Czolbe 367.

Dante 348.
Darwin Charles 80, 174, 188, 191, 206, 207, 208–247, 258, 276, 379, 397, 400, 430, 440, 516, 537.
Darwin Francis 240.
Daub 406.
David 21.
Davidſon 479.
Denifle 24, 26, 33, 417.
Dernburg 517.
Deskartes (Carteſius) 35, 38, 39, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 68, 70, 72, 80, 82, 143, 247, 420.
Dewitz 517.
Diderot 56.
Diels H. 457.
Diepenbrock 519.
Dieterich 364, 452, 476.
Dietz Dr. 548.
Dillmann 82.
Dilthey 460.
Dionyſos Zagreus 173, 300.
Döllinger 417, 452, 500.
Döring A. 376.
Dominikus, Ordensſtifter 533.
Domitian 276.
Dorner 407, 457, 464.
Doſtojewski 184, 253.
Dreßler Max 370.
Drews A. 124, 131, 173, 247, 256, 273, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 288, 289, 290, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 363, 365, 366, 368, 370, 373, 374, 375, 376, 379, 384, 391, 409, 410, 434, 495.
Drieſch 229.
v. Droſte-Hülshoff Annette 261.
Du Bois-Reymond 39, 50, 228, 229, 230, 231, 237, 238, 239, 364, 367, 379, 399.
Dürer Albrecht 30, 261.
Düringer Adelb. 170, 171, 174, 184, 185, 192, 546.
Duhm Bernhard 311, 313.
Dunkmann 8, 101, 102, 254, 501, 506, 508, 518.

Duns Skotus 415, 491, 529.
Dupuis 289, 295.
Dutens 49.

Ebrard 483.
Echter Jul. v. Meſpelbrunn 221.
Eckehart 95, 104, 297.
Eckermann 137, 241.
Ehrle 417.
Eisler 364, 370.
Eisner Kurt 548, 550.
Eliſabeth, ungar. Königstochter 163.
Elſter 16.
Empedokles 364, 416.
Engels 132.
Epiktet 66, 473, 475, 478, 479, 480, 481.
Erasmus 29, 30, 31, 32, 33. 299.
Erhardt 391.
Ernſt Auguſt v. Hannover 53.
Eucken Rudolf 13, 15, 78, 85, 130, 137, 164, 166, 167, 168, 170, 237, 245, 269, 299, 309, 319–361, 366, 372, 392, 400, 414, 415, 416, 417, 460, 500, 510, 511, 512, 513, 541.
Euler 239.

Falk 78
Faraday Michael 394.
Faßbender 517.
Faulhaber v. M. Kardinal 16.
Fechner Guſtav Theodor 198, 232, 236, 363, 367, 371, 374, 427, 428, 429, 430, 464.
Fendrich Anton 515.
Feuerbach Ludwig 90, 222, 299, 347, 376, 378, 404, 405.
Fichte 6, 7, 10, 11, 13, 14, 33, 34, 35, 53, 90, 97, 100, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 133, 134, 139, 140, 168, 169, 183, 233, 247, 248, 250, 251, 254, 285, 291, 320, 321, 329, 341, 362, 369, 373, 427, 509, 540, 547.
Fieſole 260.
Figuier 198, 464.
Fiſcher Kuno 101.
Fiſcher L. E. 171.
Fogazzaro 424.
Fontenelle 39.
Formey 55.
Fourier 6, 198, 464.
Francé 372.
Frank 457, 464.
Franklin 537.
Franziskus, Ordensstifter 533.
Franziskus hl. 96, 236, 501.
Frauenſtädt 154, 407.
Frazer 278.
Frenſſen Gustav 260, 304–319.
Friedrich II., König von Preußen 48.

Gablian 535.
Galenus 62, 392.
Galiani 239, 240.
Galilei 14, 210, 395.
Gaſſendi 83, 87.
Gaſt Peter 172.
Gellert 75.
van Gennep 487.
Gerdtells v. 328.
Gerlach v. 544.
Geulincx 372.
Gfrörer 289.
Ghillany 289
Gide André 545.
Giordano Bruno 78, 333.
Giron 425.
Gisler 424, 425, 430.
Gladſtone 538.
Gloatz 483.
Gobineau 213.
Godet 165, 455.
Goethe 50, 78, 80, 103, 113, 130, 136, 137, 138, 139, 154, 170, 171, 213, 241, 269, 270, 334, 344, 387, 388, 435, 547.
Görland 59, 73.
Görres 37, 38, 506.
Göſchel 407.
Goyau 420, 488, 492, 493, 506, 509, 518, 519, 534.
Grabmann 417.
Graham 237.
Gredt 87.
Grimaldi P. 55.
Grimm, Brüder 50.
Griſar 20, 24, 27, 34, 35, 36.
Grotius Hugo 359.
Grünewald 260.
Grützmacher 19, 175, 265, 278.
Guhrauer 56.
Gunkel 295, 391, 445, 446, 447, 448, 455, 465.

Haas 517.
Häckel E. 88, 92, 258, 319, 362, 364, 365, 367, 370, 379, 392, 398, 399, 400.
Haller 75, 84.
Häniſch 521.
Hamann Otto 394.
Hamerling Robert 198
Harnack Adolf 19, 32, 36, 54, 251, 255, 274, 296, 299, 308, 309, 313, 316, 318, 414, 435, 436, 437, 439, 440, 444, 450, 451, 453, 456, 457, 460, 464, 465, 467, 472, 479, 496, 497, 498, 499, 500, 502, 503, 518, 519, 536, 539.
Hartenſtein 15.
Hartland E. Sidney 487, 488, 490.
Hartley 69.
Hartmann v. E. 97, 114, 127, 130, 142, 145, 149, 154, 155, 156, 157, 158, 164, 203, 224, 231, 242, 246, 247, 250, 253, 254, 258; 269–304; 329, 363, 373, 374, 378, 379, 380, 381, 384, 386, 391, 407, 408, 409, 411, 414, 436, 503, 508, 516.
Haſſe 140.
Haſe 316.
Hauptmann Gerhart 265, 266, 304.
Haym 75, 136.
Hebbel Friedrich 259.
Hebert Marcel 425.
Hefele 500.
Hegel 5, 6, 7, 37, 38, 78, 107, 110, 111, 119; 121–132; 132, 136, 139, 142, 144, 145, 147, 151, 156, 158, 159, 161, 162, 168, 187, 199, 202, 242, 247, 249, 251, 254, 275, 276, 278, 280, 281, 285, 289, 293, 297, 298, 299, 300, 302, 320, 325, 328, 352, 357, 360, 373, 375, 381, 390, 405, 406, 420, 426, 427, 463, 473, 495, 502, 508, 516, 547.
Herder 5, 52, 75, 113, 159, 547.
Heilborn 266, 304.
Heim 370.
Heine Heinrich 5, 6, 11, 16, 107, 113, 120, 143, 262, 263, 517, 548.
Heinemann 517.
Heinrich 233
Heinrici 461, 474.
Heitmüller 295, 312, 450, 451, 452, 453, 473.
Helmholtz 39, 232, 240, 363, 366, 399.
Heraklit 198, 208. 232, 363, 372, 451, 474.
Herſchel 395,
Hertwig Oskar 394.
Herzberg, Miniſter 50.
Heſekiel 460.
Heſiod 395, 416.
Heyſe Paul 260.
Hildebrand 137.
Hilty 477.
Hobbes 74, 528.
Hönigswald 364.
Hooker 226.
Horaz 217.
Horneffer, Gebrüder 171.
van t' Hoff 367.
Hügel Baron 419.
Hoffmann Adolf 522.
Holtzmann H. 277, 443, 444, 448, 453, 454.
Holtzmann Oskar 314, 315.
Homer 215, 240, 262, 405, 416,
Howitt 487.
Hubert 488.
Humboldt v. Alexander 395, 431.
Hume 75, 104, 420.
Hunzinger 21.
Hus 28.
Huſſerl Edmund 431.

Ibſen 260, 264.
Ignatius, Ordensſtifter 533.
Ihering v. R. 417.
Innozenz XI 492.

Jakobi 109, 138, 331.
James W. 90, 96, 375, 391, 420, 421, 423, 424, 426, 427, 429.
Janet 426.
Jentſch Carl 38.
Jeremias 460, 485.
Job 163.
Jodl 476, 479.
Johnſon William 75, 537.
Joung 75.
Judas 276.
Julian, Kaiſer 173.
Jülicher 285, 315, 317.
Juſtinian 45.
Juſtinus 91.

Kabitz 60.
Kai Jans 313.
Kalthoff Albert 274, 275, 276, 283, 391.
Kalvin ſiehe Calvin.
Kant 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 33, 34, 38, 64, 69, 77, 78, 82—106, 115, 116, 121, 122, 130, 131, 142, 147, 155, 160, 163, 168, 169, 183, 203, 213, 231, 247, 248, 251, 254, 269, 280, 281, 284, 285, 297, 298, 305, 306, 308, 313, 319, 320, 328, 331, 340, 348, 359, 363, 366, 367, 369, 374, 379, 403, 409, 410, 415, 419, 420, 424, 433, 434, 503, 508, 521, 539, 547, 548.
Karl III. von Spanien 47.
Karl V. 535.
Karl d. Große 215.
Katharina, Kaiſerin von Rußland 54.
Kautsky K. 17, 276.
Keim Theodor 252, 255, 259, 290, 313, 319.
Kellog 483.
Kepler 60, 202.
Key Ellen 266.
Kiefl 294.
Kierkegaard Sören 264.
King Joh. H. 488.
King William, engl. Erzbiſchof 159.
Klaatſch 394.
Klinger Max 260.
Klopp Onno 492.
Kluger 179
Knabenbauer 233.
Kneller 393.
Köber v. 153, 155.
Kohlbrügge 394.
Kohler, Rechtslehrer 542.
Köhler Walther 20, 297, 507.
Kolb 517.
Kolumban, Ordensſtifter 533.
Konſtant 110.
Kopernikus 71, 85, 93, 210, 222.
Körner 78, 162.
Koyferling Hermann 14.
Krebs 474.
Kremer 69.
Kretzer Max 264.
Kreyenbühl 454.
Krieck 285, 286, 287, 288.
Kropotkin 211.
Kugler S. J. 485.
Kuiper K. 480.
Külpe 99, 103, 105, 391, 409.
Kurz Edelbert P. 171.

Laberthonnière 424, 508.
Lacordaire 163, 534.
Lagarde 313, 448, 467.
Lagerlöf Selma 258, 266.
de Lammenais 534.
Lang Andrew 485, 486.
Lange Friedrich Albert 93, 306, 366, 375.
Laplace 231, 396, 398.
Laſſalle 521.
Le Bon 198.
Lecky 482.
Lehmann Edv. 483.
Leibniz 5, 6, 8, 35, 38; 38—57; 57—82; 82, 83, 84, 93, 103, 104, 105, 115, 117, 119, 132, 133, 134, 135, 143, 158, 159, 160, 169, 202, 228, 236, 238, 247, 248, 300, 301, 307, 319, 331, 340, 379, 385, 392, 395, 396, 398, 399, 417, 491, 492, 536, 545, 548.
Lempp 69.
Leo XIII, Papſt 514, 539.
Leonardo 260.
Leopold I., Kaiſer 492.
Leroux 6.
Leſſing 12, 13, 16, 75, 80, 102, 110, 145, 160, 249, 285, 288, 289, 297, 331, 384, 403, 499, 529.
Leſſius 389.
Lettenbaur 361.
Liebig 170.
Liebſter, Paſtor 516.
Lindau 69.
Lincoln Abraham 537.
Linſenmann 392.
Lipps 369, 372.
Lipſius 407, 408, 409, 410, 411, 434, 464, 508.
Liszt 361.
Lloyd George 504.
Locke 51, 52, 53, 56, 83, 100, 104, 420.
Löffler S. J. 470, 471.
Loiſy 423, 424, 425, 458, 459, 460, 466, 467, 468, 469, 470.
Lommer 253.
Loofs 364, 433.
Lotze H. 99, 229, 230, 237, 246, 291, 292, 304, 306, 307, 331, 384, 385.
Lubbock, (Lord Avebury) 484.
Lublinsky S. 265, 276.
Ludwig I. König von Bayern 132.
Ludwig II. König von Bayern 179.
Ludwig XIV. 40, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 492, 501.
Ludwig der Heilige 44.
Lützelberger 289.
Lukas, Meiſter 27.
Lukrez 62.
Luthardt 289.
Luther 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 89, 99, 100, 101, 109, 111, 112, 113, 176, 204, 297, 302, 306, 308, 321, 341, 352, 354, 358, 359, 419, 433, 434, 462, 468, 481, 490, 494, 495, 496, 500, 502, 528, 536, 544, 547.
Luzian 15.
Lyell 223, 396.

Macaulay 526.
Macchiavelli 540.
Mach Ernſt 363, 370.
Maiſtre de 534.
Malebranche 60, 372.
Malthus 188.
Manning, Kardinal 537.
Marc Aurel 66.
Maret, franzöſ. Biſchof 74.
Marett 487, 488.
Marheineke 406.
Maria Thereſia, Kaiſerin 54.
Marx 5, 17, 35, 130, 132, 169, 274, 275, 515, 516, 521, 547.
Maurenbrecher 5, 250.
Mauro Hortenſio 82.
Maurus, Ordensſtifter 533.
Mausbach 269, 340, 514.
Mauß 488.
Maximilian II, Kaiſer 221.
Melanchthon 22, 308, 355. 492.
Menander 454.
Menegatto 47.
Mendel G. 222.
Menzel Wolfgang 122, 128.
Meſſer Auguſt 303.
Meyer-Göttingen 525.
Michelangelo 260, 541.
Mill I. H. 80, 359.
Milton 186, 187.
Minocchi 425.
Mithras 278.
Mivart 234.
Möbius 174.
Möhler 18, 31, 101, 112, 359, 415, 437, 456, 500, 502.
Moleſchott 92, 156, 366, 368.
Molière 532.
Momme Niſſen 79.
Mommſen 324.
Monbart, v. Helene 264.
Montalembert 534, 535.
Montesquieu 121.
Moſes 283.
Mozart 171.
Mühlenhardt 69.
Müller Max 442, 484.

Müller Johannes 366.
Murri 424, 425.
Muth Karl 523.

Nabuchodonoſor 256.
Napoleon 44, 119, 120, 130, 168, 184, 185, 526.
Natorp Paul 513, 514.
Naumann 517, 543.
Needham 239.
Nero 256.
Neumann 456.
Newman, Kardinal 95, 469, 470, 537.
Newton 14, 51, 52, 56, 58, 103, 202, 395, 396.
Nicolaus v. Cuſa 392, 418.
Niemojewski 303.
Nietzſche 7, 14, 18, 19, 27, 35, 36, 74, 80, 91, 112, 121, 141, 168–221, 247, 253, 254, 255, 258, 270, 313, 325, 328, 383, 398, 401, 420, 430, 441, 462, 503, 516, 532, 545, 546, 547, 551.
Norbert, Ordensſtifter 533.
Nordau Max 174.
Nork 289.
v. Noſtitz-Rieneck 38.
Novalis 352.

Obermeier Hugo 221.
Oertzen 517.
Ogereau 479.
Okkam Wilhelm 89, 419.
Oldenburg 58.
Olle Laprune 420, 508.
Orelli 483.
Origenes 198, 258, 464, 482.
Oſiris 300.
Oſtwald 363, 368, 392.
Otto R. 226, 231, 238.
Owen 6.

Pascal 532.
Paul Jean 165.
Paulſen Friedrich 13, 100, 364, 372, 410, 433.
Paulus hl. 20, 29, 72, 96, 97, 162, 165, 166, 173, 210, 245, 254, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 388, 448, 449, 450, 451, 453, 454, 455, 459, 467, 473, 474, 477, 478, 480, 490, 540.
Paulus Rudolf 6, 8, 102, 111.
Pauly 372.
Pégny Charles 533.
y Pelayo Marcellino 535.
Perikles 215.
Perthes 484.
Peter d. Große 54, 55.
Petrus 276.
Petzold 370.
Peus Heinrich 515.
Pey Ordeix 425.
Pfannmüller Guſtav 256, 259, 261.
Pfleiderer Otto 130, 283, 356, 407, 408, 410, 411, 434, 454, 457, 458, 463, 466, 506.
Philo 444.
Pieper 517.
Pius IX 356, 519.
Pius X 432, 436, 503, 507, 508.
Plaßmann 399.
Plato 38, 50, 56, 63, 66, 93, 132, 155, 169, 236, 278, 279, 280, 281, 300, 301, 320, 347, 349, 416, 419, 445, 448, 451.
Le Play 536.
Plotin 300.
Plutarch 186.
Pölitz 104.
Pohle 73.
Pomponatius Petrus 433.
Pope Alexander 75.
Potonié 237.
Preuß K. Th. 488.
Prévoſt-Paradol 538.
Pythagoras 159, 198.

Racine 532.
Rade Martin 513, 514, 524.
Rademacher 518.
Raffael 541.
Ranke Jahannes 394.
Ranke Leopold 130.
Rasmuſſen 253.
Reimarus 313.
Reinhold 115.
Reinke 227, 231, 232.
Remy de Gourmont 546.
Renan 255, 441, 448, 457, 466, 467, 469.
Reymond ſiehe unter Du Bois-Reymond.
Reynaud 198, 464.
Rhode Erwin 171.
Ribot 426.
Rickert 292, 293.
Riehl A. 191, 198, 201.
Riemann 464.
Rindfleiſch 229, 243.
Ritſchl Albrecht 35, 96, 304, 306, 307, 308, 309, 331, 357, 358, 413, 417, 433, 457, 463, 477, 481, 490, 494.
Ritſchl F. W. 171.
Reiſchle 460.
Reizenſtein 435.
Robertſon John M. 276.
Rößler 517.
Rolffs 524.
Roſegger Peter 260.
Roſenkranz K. W. 85, 286, 406, 407.
Rouſſeau 75, 121, 528.
Le Roy 239, 285, 424, 425, 508.
Royce 421.
Ruſſel 82.

Sabatier 427.
Salisbury Johannes 419.
Sauerbruch Geh. Rat 548.
Schaller 407.
Scheeben 470.
Scheler Max 529, 530, 531, 533, 537, 546.
Schell H. 171, 234, 242, 364, 382, 430, 456, 483, 490.
Schelling 7, 37, 78, 100, 132–147; 147, 150, 151, 156, 157, 159, 162, 167, 168, 199, 242, 247, 249, 251, 252, 254, 285, 302, 328, 331, 360, 371, 373, 375, 382, 390, 405, 426, 427, 495.
Scherer Edmond 430.
Schiller Fr. 9, 10, 77, 78, 89, 91, 95, 98, 99, 159, 160, 161, 162, 185, 186, 187, 205, 305, 550.
Schiller (Oxford) 420, 425.
Schippel 517.
Schlatter 87, 106, 129.
Schlegel Karoline 302.
Schleiermacher 8, 35, 80, 101, 291, 306, 404, 405, 407, 410, 411, 413, 424, 433, 457, 463, 503, 506.
Schmidt P. W., S. V. D 482, 486, 487, 489, 490, 491.
Schmiedel Paul Wilhelm 276, 299, 317, 318.
Schnehen v. W. 265, 273, 364.
Schneider Hermann 294.
Schnitzer 425.
Scholz Heinrich 132.
Schönaich 517.
v. Schönborn Joh. Philipp 40.
Schopenhauer 7, 34, 50, 59, 79, 93, 100, 104, 127, 142, 145, 147–158, 158, 161, 162, 163, 164, 167, 169, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 187, 188, 196, 199, 201, 203, 205, 207, 211, 217, 220, 243, 247, 252, 254, 255, 270, 300, 312, 328, 362, 368, 373, 378, 379, 380, 382, 383, 430, 441.
Schrempf Chriſtoph 388.
Schrörs 534, 539.
Schubert-Soldern 369, 370.
Schwegler 140.
Schweitzer Alb. 313, 314, 316, 407.
Schwenckfeld Kaſpar 297, 306.
Scott W. 537.
Secchi Angelo P. 397, 399, 400.
Seckendorff 38.
Seeberg 417, 500.
Selva, Giovanni 424.
Seneka 81, 473.
Sepp J. N. 386.
Seufert 283.
Shaftesbury 53, 69, 159.
Shakeſpeare 155, 533, 537.
Sigwart 460.
Sileſius Angelus 114, 297.
Simmel 237.
Smith, William, Benjamin 276, 304.

Smiths Robertſon 483.
Soden v. Hermann 284, 285.
Söderblom 483.
Sokrates 66, 121, 416.
Sophie Charlotte, Königin von Preußen 48, 54, 60, 69.
Sophie, Kurfürſtin v. Hannover 53, 60, 69, 82.
Spencer H. 237, 274, 483, 484, 540.
Spengler Oswald 14, 361.
Spinola, Biſchof 491, 492.
Spinoza 8, 11, 34, 35, 38, 50, 57, 58, 62, 68, 74, 80, 93, 99, 101, 106, 107, 109, 113, 117, 118, 122, 126, 136, 141, 202, 241, 317, 331, 334, 352, 362, 363, 371, 378, 407, 410.
Spir 457.
Stade 485.
Staël v. Frau 54.
Stanhope 518.
Starbuck 421.
Staubitz Dr. 31.
Stegerwald 517.
Stein Ludwig 430.
Steiner Max 213, 216, 243, 258, 401.
Steinhauſen Heinrich 299.
Steinmann 269.
Steude 483.
Steudel Friedrich 376, 377, 379, 380, 381, 382.
Stölzle 247.
Storm Theodor 260.
Strauß David F. 88, 126, 127, 139, 226, 249, 250, 253, 259, 274, 275, 278, 284, 287, 289, 293, 296, 307, 317, 342, 394, 397, 404, 406, 407, 409, 435, 439, 440, 447, 457, 462, 466.
St. Simon 6.
Stucken 485.
Stumpf 228, 231, 372.
Sudermann Hermann 257.
Switalski 90, 430.
Sybel v. L. 315.

Tammuz 300.
Taube 32.
Tauler 20, 35.
Tennemann 82.
Thales 85.
Thiel 517.
Thimme Friedrich 510, 521.
Thoma Hans 267.
Thomas v. Aquin 29, 222, 226, 229, 232, 233, 234, 235, 329, 389, 415, 416, 417, 419, 424, 433, 468, 500.
Thomaſius 59.
Thomſon 75.
Tizian 260.
Toland 58.
Tolſtoi 260, 264, 441.
Torqueville 537.
Traub, Paſtor 501, 510.
Traube 513.
Treitſchke 540, 443.
Trendelenburg 84, 240, 409.
Trine Ralph Waldo 375.
Troeltſch 15, 18, 19, 101, 292, 293, 299, 302, 309, 313, 316, 318, 411, 412, 461, 503, 506, 524, 536
Tſchirn 391.
Türk Dr. 174.
Tylor E. B. 482, 483, 484, 487.
Tyrrell 422, 423, 427.

Uhde v. Fritz 265.
Unterſtein Karl 7, 551.
Usener Hermann 457, 458, 485.
Uz 75.

Vaihinger 102, 424.
Vatke 406.
Vaucanson 239.
Vauvenargues 167.
Veeh Leonhard 273.
Verweyen J. M. 432, 433, 434, 435, 502.
Vierkandt 488.
Verworn 369, 370.
Virchow 225, 229, 399.
Virgil 240.
Vogt 368.
Volkelt 126, 409.
Volkmann Paul 392, 399.
Vollers 276.
Volney 289.
Volta Aleſſandro 393, 394.
Voltaire 50, 52, 56, 75, 94, 160, 161, 477, 528.

Wagner Adolf 505.
Wagner Richard 7, 91, 171, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 191, 196, 203, 253, 328, 361, 441, 532.
Waldſchmidt 517.
Walther Friedrich 413.
Wasmann Erich S. J. 221, 233, 234, 235.
Weber Max 536.
Wegener 69.
Wehrung 8, 12, 101, 119.
Weinel 179, 285, 287, 317, 439, 455.
Weingärtner 426.
Weismann 227, 241, 247.
Weiſſe 406.
Weiß 33.
Wellhauſen 294, 313, 315, 450, 485.
Wendland 8, 101, 473.
Wendt 494.
Wernle 277, 447, 494.
Wetſtein 444.
Widmann Viktor 261.
Wieland 75.
Wielandt Rudolf 507.
Wilamowitz 324, 481.
Wilde Oskar 259.
Wilhelm II., Kaiſer 179, 522, 537.
Wilhelm III., König 48.
Wille Bruno 371.
Willmann 15.
Willy R. 370.
Winckler 485.
Windelband 103, 292, 293, 324, 325, 326, 391, 410.
Wirth Dr., Reichskanzler 549.
Wiſeman 538.
Wobbermin 90, 364, 424, 427, 429.
Wolff 69, 70, 75, 76, 387.
Wolff Chriſtian 85.
Wrede William 267, 279, 314, 316.
Wundt W., 15, 50, 52, 96, 225, 231, 295, 319, 372, 398, 399, 424, 427, 485.

Zahn Theodor 479, 480.
Zapletal 483.
Zarathuſtra 180, 181, 182, 184, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 253.
Zeller 416.
Zielinski 473.
Zimmern 295.
Zwingli 18, 30, 32.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort zur erſten Auflage 5
Einleitung: Prinzipielles über die Beziehungen der modernen Philoſophie zur Reformation (Ausgang vom Subjekte: Autonomie der Moral, Übergeſchichtlichkeit der Religion, Relativität der Wahrheit — die drei Grundbegriffe der modernen Kultur) 7
1. Martin Luthers religiöſe Pſyche als Wurzel eines neuen philoſophiſchen Weltbildes 17
2. Leibniz und der deutſche Idealismus 38
3. Leibniz und der Gottesgedanke
I. Die präſtabilierte Harmonie als Gottesbeweis 57
II. Das Problem der Theodizee 68
4. Kants kritiſcher Idealismus und das Chriſtentum 82
5. Fichte und der ethiſche (tranſcendentale) Idealismus 106
6. Hegel und der logiſche (abſolute) Idealismus 121
7. Schelling und der äſthetiſche (objektive) Idealismus 132
8. Schopenhauer und der voluntariſtiſche (atheiſtiſche) Idealismus . . 147
9. Optimismus und Peſſimismus 158
10. Nietzſche und das Chriſtentum
I. Allgemeine Stellung Nietzſches in der modernen Geiſtesentwicklung 168
II. Die pſychologiſche Wurzel von Nietzſches Chriſtushaß . 170
III. Nietzſche kennt nur das Chriſtentum Schopenhauers und Richard Wagners 175
IV. Die äſthetiſche Wurzel von Nietzſches Immoralitätslehre 183
V. Nietzſches neue Gütertafeln heimlich chriſtlich 187
VI. Nietzſche und der Ewigkeitsgedanke 193
VII. Nietzſche und der Gottesglaube 201
VIII. Nietzſche und Darwin 208
11. Charles Darwin und die Theologie 221
12. Chriſtus im modernen Geiſtesleben 247
13. Die Hartmannſchule und das ſozialiſtiſche Chriſtusbild 269
Die philoſophiſche Grundvorausſetzung der Hartmannſchule . . . 284
Die Perſönlichkeit in der modernen Geſchichtsphiloſophie . . . 288
14. Das individualiſtiſche Jeſusbild und Frenſſens Hilligenlei 304
15. Rudolf Euckens Neuidealismus und das Chriſtentum 319
16. Der Monismus in der Gegenwart
I. Urſprung und Charakter des modernen Monismus . . 362
II. Stellung des Monismus zur Religion 376
III. Der Monismus und das moderne wiſſenſchaftliche Weltbild 392

Seite

17. Der Modernismus
I. Die Enzyklika „Pascendi“ im Lichte der philoſophiſchen Entwicklung in Deutſchland 401
II. Der Modernismus und die amerikaniſche Religionspſychologie 419
III. Katholiſches Glaubensprinzip und moderne Weltanſchauung 432
18. Die religionsgeſchichtliche Forſchung und ihre philoſophiſchen Vorausſetzungen
I. Der Anſturm der religionsgeſchichtlichen Forſchung gegen die Grundlagen der Dogmatik
1. Entſtehung des religionsgeſchichtlichen Programms . . 438
2. Der ſynoptiſche Jeſus und Indien 441
3. Ableitung der johanneiſchen Theologie 443
4. Ableitung des pauliniſchen Chriſtusbildes 448
5. Die grundſätzliche Entwertung des Dogmas durch die religionsgeſchichtliche Methode 454
6. Der hiſtoriſche Jeſus und der dogmatiſche Chriſtus . . 458
7. Die Dogmatik und die evolutioniſtiſche Apologetik . . 460
8. Die Dogmatik und das Syſtem Loiſys 466
9. Die katholiſche Dogmatik und der Entwicklungsgedanke 469
II. Das Neue Teſtament und die griechiſche Philoſophie . . . 472
III. Der Urſprung der Gottesidee in religionsgeſchichtlicher Beleuchtung 482
19. Katholizismus und Proteſtantismus im gegenwärtigen Deutſchland 491
20. Vom inneren Frieden des deutſchen Volkes 510
21. Revolution und Kirche 520
22. Der Katholizismus als völkerverbindende Macht der Zukunft . . 526
Nachwort zur zweiten und dritten Auflage 547
Perſonen-Regiſter 552

Dr. Franz Xaver Kiefl

Christentum und Pädagogik

Eine Antwort auf Foersters gleichnamige Schrift

8°. In Umschlag geheftet und beschnitten M. 1.—.

Die Schrift bringt nicht nur überraschende Enthüllungen über Foersters vielumstrittene Stellung zur Ethischen Bewegung, zur Konfessionsschule und zur amerikanischen Religionspsychologie, sondern beleuchtet die biologische Methode der modernen Pädagogik nach ihrer spekulativen Grundlage in den neuen, philosophischen Strömungen des Auslandes.

Für den modernen Schulkampf äußerst wichtig!

Sozialismus und Religion

Zweite Auflage. ~ **(6.—10. Tausend.)**

gr. 8. In steifen Umschlag geheftet u. beschnitten M. 1.50

Pastoralblatt, Eichstätt:

In gründlicher wissenschaftlicher Sachlichkeit entwickelt der angesehene Verfasser die Theorien und Systeme der bedeutenderen sozialdemokratischen Schriftsteller von Marx—Lassalle bis Göhre—Kautzky—Liebster, beurteilt ihre Bodenständigkeit, rückt gegenüber modernen Volkswirtschaftslehrern die Auffassung der Kirchenväter in bezug auf Kommunismus und Privateigentum in die richtige Beleuchtung und präzisiert in klarer, gemeinverständlicher Weise das Verhältnis der katholischen Kirche zum Sozialismus.

Preise in Grundzahl × Schlüssel ergeben den Verlagspreis.

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg.

Ein gewaltiges Quellenmaterial

ist nach dem Urteil maßgebendster Kritiker enthalten in:

Bernhard Duhr, S. J.

Geschichte der Jesuiten

in den Ländern deutscher Zunge

Dritter Band: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. gr. Lex. 8. (XII, 928 Seiten.) Broschiert M. 15.—. In hochelegantem Original-Einband M. 25.—. Preis in Grundzahl × Schlüssel ergibt den Verlagspreis. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz in Regensburg.

Histor.-polit. Blätter 1921, Nr. 11: Trotz der Schwierigkeiten, die zur Zeit die Drucklegung größerer wissenschaftlicher Werke fast unmöglich machen, ist es doch der unverwüstlichen Tatkraft P. Duhrs gelungen, einen neuen Band der monumentalen Geschichte der deutschen Jesuiten der Oeffentlichkeit zu übergeben. Dieser Band erscheint allerdings nicht mehr in demselben Verlag wie die früheren; auch die Ausstattung ist einfacher geworden. Wenn aber auch der schöne Bilderschmuck in Wegfall gekommen ist, so hat sich doch an dem innern Wert des großangelegten Werkes nichts geändert. Das Lob, das in diesen Blättern (Bd. 140, 144 ff.; 151, 605 ff.) den beiden ersten Bänden gespendet worden, kann Referent heute mit gutem Gewissen wiederholen. Der vorliegende dritte Band enthält die Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (1651—1700). „Diese Zeit", so bemerkt der Verfasser in der Einleitung, „darf wohl als die trostloseste in der Geschichte Deutschlands bezeichnet werden. Der Dreißigjährige Krieg war schrecklich, die Folgen des schmählichen Westfälischen Friedens waren noch verhängnisvoller: ein vollständiger nationaler, kultureller und moralischer Bankerott." Mitten in diesem Elend haben die Jesuiten ihre durch den Krieg gestörten oder zerstörten Arbeiten mutig wieder aufgenommen und im Vertrauen auf Gottes Beistand beharrlich fortgesetzt. Ueber ihr damaliges Wirken werden uns allerhand neue Aufschlüsse geboten. Handelt es sich doch um eine Geschichtsperiode, die bisher nur wenig durchforscht worden ist. Der neue Band zerfällt in drei Abschnitte. Der erste (S. 1—252) behandelt die äußere Geschichte der vier in Betracht kommenden Ordensprovinzen, der niederrheinischen, oberrheinischen, oberdeutschen und österreichischen, mit ihren zahlreichen Niederlassungen. Dieser Teil hat vor allem lokalgeschichtliches Interesse. Im zweiten Abschnitt (S. 253—369), der sich mit der inneren Geschichte der Gesellschaft befaßt, erfahren wir Näheres über Aufnahme und Entlassung der Ordensmitglieder, über ihre asketische und wissenschaftliche Ausbildung, ihr häusliches Leben, über Bewirtschaftung der Güter. Im Rahmen der inneren Geschichte beschäftigt sich ein eigenes, sehr lesenswertes Kapitel mit den Beziehungen der deutschen Jesuiten zu den überseeischen Missionen. Ganz besonderes Interesse beanspruchen hier die Beweggründe, die so viele hervorragende deutsche Mitglieder der Gesellschaft gleichsam mit unwiderstehlicher Gewalt über das Weltmeer zogen. Ihr apostolischer Tatendrang lehnte sich hinaus aus den engen Kreisen der Heimat über Land und Meer, um den Heidenvölkern die frohe Botschaft der Erlösung zu predigen, sollte es auch Gesundheit und Leben kosten. Da jedoch aller Kolonialbesitz unter nichtdeutscher Herrschaft stand und Spanien und Portugal Schwierigkeiten machten, fremde Missionäre zuzulassen, so konnten verhältnismäßig nur wenige deutsche Jesuiten einen Anteil an der so heiß ersehnten Missionsarbeit erhalten. In der Heimat hatten sie übrigens Gelegenheit genug, eine rege Tätigkeit zu entfalten. Diese Tätigkeit schildert der dritte Abschnitt (S. 370—910), der von hoher kulturgeschichtlicher Bedeutung ist. Dies gilt zunächst von der Tätigkeit der Jesuiten auf dem Gebiete der Schule und der Erziehung, in den Gymnasien, auf den Universitäten, in Konvikten und Seminaren. Ein eigenes Kapitel ist dem Schultheater gewidmet, ein anderes der Schriftstellerei. Die Zeit nach dem Dreißigjährigen Kriege mit ihrer wirtschaftlichen Verarmung und kulturellen Verwilderung war freilich der literarischen Produktion wenig günstig. „Die Höhe der Bücherproduktion in Deutschland in dem Jahrzehnt vor dem großen Kriege wurde erst wieder nach anderthalb Jahrhunderten erreicht." (S. 529.) Doch war die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht ganz so unfruchtbar, wie gewöhnlich dargestellt wird. Fluch auf katholischer Seite erschienen tüchtige Werke, zu denen die Jesuiten einen guten Teil lieferten. Wichtigeres leisteten sie indessen auf dem Gebiet der Seelsorge, auf den Kanzeln, im Beichtstuhle, in den Kongregationen und Bruderschaften, durch Volksmissionen, im Dienste der Armen und Pestkranken. Die Niedergeschlagenheit und Gedrücktheit, die zu den charakteristischen Merkmalen der damaligen Zeit gehört, bildete einen günstigen Nährboden für Leichtgläubigkeit, Angst- und Wahnideen. „Es gibt wenige Epochen, wo so viele Gespensterfurcht, so andauernde wirkliche oder vermeintliche Besessenheit in die Erscheinung getreten sind, als gerade in dieser kleinmütigen und verzagten Zeit." (S. 751.) Im Banne dieser Leichtgläubigkeit waren auch manche Jesuiten befangen, wie aus dem wichtigen Kapitel über Besessenheit und Hexenwahn zu ersehen ist. Doch fehlte es nicht an solchen, die sich einen weiteren Blick bewahrt und die Augen gegen Trug und Lug offen hielten. Im letzten Kapitel wird die Rolle geschildert, welche die Jesuiten als Hofbeichtväter, Hofprediger und Prinzenerzieher gespielt haben. Hier findet man auch genaue Aufschlüsse über die Bemühungen zweier Jesuiten, der P. P. Friedrich Wolf und Karl Moritz Dota, für die Erwerbung und Anerkennung der preußischen Königskrone. Es ist ein gewaltiges Quellenmaterial, das in den drei Abschnitten des umfangreichen Bandes klar und übersichtlich zur Darstellung gebracht wird. Daß die gedruckte Literatur sorgfältige Beachtung gefunden, versteht sich von selbst; doch ist das meiste aus zahllosen bisher ungedruckten und unbekannten Briefen und Aktenstücken geschöpft. Fehler, die vorkamen, werden weder verschwiegen noch beschönigt. Aber dies auf den zuverlässigsten Quellen beruhende Geschichtswerk enthält so viel Schönes und Lobenswertes, daß es sich in seiner ruhigen Sachlichkeit als eine wirksame Apologie der vielangefeindeten Gesellschaft Jesu erweisen wird.

H. Pauius.

KIEFL, F.X. B
793
Katholische Weltan- .K5
schauung und modernes
Denken.

KIEFL, F.X. B
Katholische Weltanschauung 793
und modernes Denken. .K5.